

Blaga

Diferențialele divine
Aspecte antropologice
Ființa istorică



HUMANITAS



istorică (1977).
(1968) Experimentul și spiritul matematic (1969). Iovade (1975). Trupa
românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea (1966). Eări și etape
constante filosofice (1947). Aspecte antropologice (1948). Ghidul
gândirii magice (1941). Religie și spirit, știință și creație (1945). Despre
(1937). Arie și valoare (1939). Diferențele dintre (1940). Despre
(1936). Elogiul satului românesc. Genul metaforic în versul cultural
(1933). Censura transcendentă (1934). Orizont și aul spațiului românesc
Daimonion (1936). Eonul dogmatic (1931). Canonizarea lui Iovade
(1934). Fenomenul originar. Fetele mari vece (1935). Fetele colorate.
în ordine apariției: Cultura și cunoaștere (1935). Filosofia stăpân
OPERA NEBELTRISTICĂ (volume de articole, esuri și studii)

Bibliotecă Academică. Este înmormântat în satul natal.

(1931-1934) și director-adjunct (1934-1939) la filia chișinău a
la Institutul de istorie și filosofie (1949-1951). Bibliotecar-șef
Conferențiar la Facultatea de drept și filosofie (1946-1948). Conferențiar
în retragere la Sibiu, însoțind Universitatea din Cluj (1940-1946).
din activ al Academiei Române (1936). După Dictatul de la Viena se află
C. H. Hanganu pentru „opera dramatică și poetică” (1935). Este ales membru-
în Portugalia (1938-1939). Academia Română îi conferă Marele Premiu
Ministerul de Externe (1936-1938) și ministru plenipotențiar al României
pres la Varșovia, Praga și Berlin (1938-1939) însoțitor de stat la
când întrer și activ și Cultural (1935-1936). Așezat și consilier de
revistei Cultură, colaborator permanent la publicațiile Gândirea, Ade-
Redactor la reviste Vorona și Parus, membru în comitetul de direcție al
primelor traduceri de poezie în reviste culturale. De Bruck (1937).
Universitatea din Cluj premiază piesa Calmare (1937). I se opunese
România în decembrie. Pătrund Academică pentru debut (1931).
(1939). Până în anul Calmare, active în sfera Viora (1930). Academic
Pentru lumini și selecția de stonare. Pentru pentru templul mare
Revine în țară în anul Marii Uniri. Publică la Sibiu placheta de versuri
Viena (1916-1920), obținând titlul de doctor în filosofie și biologie.
Oradea (1914-1916). Studiază filozofia și biologia la Universitatea din
la Berghes (1914). Urmează cursurile Facultății de teologie din Sibiu și
poezia Pe tălm (1910) și în România cu studii în Reflexii asupra întinării
Saguna” la Brașov (1906-1914). Debutează în ziarle arădene Tribuna cu

TRIOLOGIA COSMOLOGICĂ

LUCIAN BLA

LUCIAN BLAGA (Lancrăm-Sebeș, 9 mai 1895–Cluj, 6 mai 1961). Face școala primară germană la Sebeș (1902–1906) și liceul „Andrei Șaguna” la Brașov (1906–1914). Debută în ziarele arădene *Tribuna* cu poezia *Pe țărni* (1910) și în *Românul* cu studiul *Reflexii asupra intuiției lui Bergson* (1914). Urmează cursurile Facultății de teologie din Sibiu și Oradea (1914–1916). Studiază filozofia și biologia la Universitatea din Viena (1916–1920), obținând titlul de doctor în filozofie și biologie. Revine în țară în ajunul Marii Uniri. Publică la Sibiu placheta de versuri *Poemele luminii* și culegerea de aforisme *Pietre pentru templul meu* (1919). Prima dramă, *Zalmoxe*, apare în ziarul *Voința* (1920). Academia Română îi decernează Premiul Adamachi pentru debut (1921). Universitatea din Cluj premiază piesa *Zalmoxe* (1922). I se tipăresc primele traduceri de poezie în revista cernăuțeană *Die Brücke* (1922). Redactor la ziarele *Voința* și *Patria*, membru în comitetul de direcție al revistei *Cultura*, colaborator permanent la publicațiile *Gândirea*, *Adevărul literar și artistic* și *Cuvântul* (1922–1926). Atașat și consilier de presă la Varșovia, Praga și Berna (1926–1936), subsecretar de stat la Ministerul de Externe (1936–1938) și ministru plenipotențiar al României în Portugalia (1938–1939). Academia Română îi conferă Marele Premiu C. Hamangiu pentru „opera dramatică și poetică” (1935). Este ales membru activ al Academiei Române (1936). După Dictatul de la Viena se află în refugiu la Sibiu, însoțind Universitatea din Cluj (1940–1946). Conferențiază la Facultatea de litere și filozofie (1946–1948). Cercetător la Institutul de istorie și filozofie (1949–1951). Bibliotecar-șef (1951–1954) și director-adjunct (1954–1959) la filiala clujeană a Bibliotecii Academiei. Este înmormântat în satul natal.

OPERA NEBELETRISTICĂ (volume de articole, eseuri și studii) în ordinea apariției: *Cultură și cunoștință* (1922), *Filosofia stilului* (1924), *Fenomenul originar*, *Fețele unui veac* (1925), *Ferestre colorate*, *Daimonion* (1926), *Eonul dogmatic* (1931), *Cunoașterea luciferică* (1933), *Censura transcendentă* (1934), *Orizont și stil*, *Spațiul mioritic* (1936), *Elogiul satului românesc*, *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937), *Artă și valoare* (1939), *Diferențialele divine* (1940), *Despre gândirea magică* (1941), *Religie și spirit*, *Știință și creație* (1942), *Despre conștiința filosofică* (1947), *Aspecte antropologice* (1948), *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea* (1966), *Zări și etape* (1968), *Experimentul și spiritul matematic* (1969), *Isvoade* (1972), *Ființa istorică* (1977).

LUCIAN BLAGA

TRILOGIA COSMOLOGICĂ

DIFERENȚIALELE DIVINE

ASPECTE ANTROPOLOGICE

FIINȚA ISTORICĂ

NOTA ASUPRA EDITIONII

TRILOGIA COSMOLOGICĂ

„Diferențialele divine” a fost publicat inițial în 1940 la București de Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol I” în colecția „Biblioteca de Filozofie românească”.

Potrivit „Prefetei” scrise de Lucian Blaga cu un an înainte, eseuul urma să facă obiectul părții I din TRILOGIA COSMOLOGICĂ, aflată la acea dată în stadiu de proiect.

În 1990, editurile Librairie du Savoir (Paris) și Rosa Viridiana (București) au publicat în franceză o versiune adaptată a *Diferențialelor divine*, semnată de Thomas Bayin, Radu Măruș și George Piscoci-Dănescu.

Studiul *Aspecte antropologice* a format materia cursului „Filosofia culturii” ținut de Blaga la Facultatea de litere și filozofie din Cluj în anul universitar 1947/1948. Dactilograma a fost transcrisă în 1948 sub egida Uniunii Naționale a Studenților din România, Centrul studențesc Cluj.

Testamentul editorial redactat de filozof în 29 august 1959 amază eseuul în partea a II-a a TRILOGIEI COSMOLOGICE.

În 1976, Editura Pacla (Timișoara) a publicat eseuul în volum sub îngrijirea lui Ion Maxim.

Inițial, studiul *Ființa istorică* era să fie tipărit în partea I din TRILOGIA PRAGMATICA. Testamentul editorial îl asază în partea a III-a a TRILOGIEI COSMOLOGICE.

Lucian Blaga scrie în 1959, n. n. luctez la

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta seriei

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0778-4

Inițial, studiul *Ființa istorică* urma să fie tipărit în partea I din TRILOGIA PRAGMATICĂ. Testamentul editorial îl așază în partea a III-a a TRILOGIEI COSMOLOGICE. În legătură cu acest eseu, Lucian Blaga scrie: „De cîteva luni [1959, *n.n.*] lucrez la

cea din urmă carte făcînd parte din trilogiile mele filozofice. Titlul ei va fi *Ființa istorică*. Începusem această carte încă în timpul războiului. Evenimentele m-au împiedicat să trec dincolo de primele patru capitole...¹

Capitolele „Despre permanența istoriei”, „Despre istoriografie”, „Fenomenul istoric”, „Organism și societate” au apărut în numerele 5 & 6/1943 și 1 & 2/1944 în revista sibiană *Saeculum* al cărei director era Lucian Blaga.

Manuscrisul a fost dactilografiat în 1960 și publicat de Editura Dacia (Cluj-Napoca) în 1977 sub îngrijirea lui Tudor Cățineanu.

În 1988, Editura Minerva (București) reunește cele trei eseuri în vol. 11 al seriei de *Opere*, îngrijit de Dorli Blaga.

Volumul de față reproduce integral *Diferențialele divine* după ediția din 1940, *Aspecte antropologice* după textul lito-grafiat în 1948 și *Ființa istorică* după manuscrisul, perfectat în 1959, aflat în custodia Muzeului Literaturii Române. *Ființa istorică* include și pasaje omise în dactilogramele care au stat la baza edițiilor din 1977 și 1988.

Textul respectă în linii mari normele recomandate de *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, Editura Academiei, București, 1982, și anume:

— numele proprii au fost transcrise conform reglementărilor actuale; cuvintele/expresiile în limbi străine au fost redactate în cursive;

— alternanțele morfologice au fost unificate în favoarea variantelor acceptate: *atare, care, oare(și)care, cel mai adesea* nu au schimbat desinența la plural;

— majoritatea substantivelor terminate în *-une*, cum ar fi *contrareformațiune, mutațiune, sublimațiune* etc., s-au tipărit în forma scurtă: *Contrareformă, mutație, sublimare*;

— genitivele substantivelor feminine de tipul *fugei, ideei, genezii* au devenit *fugii, ideii, genezei*;

¹ Cf. Lucian Blaga, „Notă asupra ediției”, *Opere*, vol. 8 (îngrijit de Dorli Blaga), Editura Minerva, București, 1983, p. 59 (n.ed.).

— cuvinte ca *așisderea, archivă, rassă, ghiară, iperbolă, phalic, frondeur, princepe, experiență, quantă, destilat* ș.a.m.d. s-au ortografiat *așijderea, arhivă, rasă, gheară, hiperbolă, falic, frondor, principe, experiență, cuantă, distilat*;

— forme verbale precum *împiedecă, umplă, sezisează, sprijinește, dezvălește* au fost substituite cu *împiedică, umple, sesizează, sprijină, dezvelește*.

Au fost păstrate unele forme de limbă caracteristice perioadei interbelice sau proprii autorului: pluralele *etiopi, inzi* (pentru *etiopieni, indieni*), *cercetor, istorician* (pentru *cercetător, istoric*), *decemvrie, periferial*, ori *tablă, încheietură* (în sensul de *tabel, încheiere*) etc.

Au fost întregite informațiile eliptice din notele de subsol.

Inadvertențele de redactare și punctuație au fost îndreptate tacit.

Prin amabilitatea Muzeului Literaturii Române, proprietarul Fondului Lucian Blaga, am putut consulta caietele și dosarele cu „notele de lucru” consemnate de filozof în perioadele de elaborare a studiilor. Publicăm în *Adende* (pp. 163–167, 333–336, 508–515) o selecție din însemnările care completează materia eseurilor.

Dna Dorli Blaga ne-a oferit câteva file manuscrise inedite nedatate, intitulate „Somn metafizic”, cuprinzînd unele considerații ale autorului trilogiilor cu privire la istoria și mentalitatea românilor; ele se regăsesc în pp. 511–515.

Le mulțumim pe această cale pentru contribuția generoasă adusă prezentei ediții.

EDITURA

genarvate submarginat, laevius deinde faga, albe,
genarvate submarginat faga, laevius genarvate.

I

DIFERENȚIALELE DIVINE

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

[illegible]

1. Bonul dogmatic
2. Cunoașterea învierii
3. Cunoașterea transcendenței

PREFATĂ

Autorul acestui studiu a urmărit încă din cea dintâi tinerețe planul unui vast sistem metafizic. Ceea ce întrezărise numai vag și ca o arătare la început a luat ființă. Clădirea a fost durată încetul cu încetul și din mai multe părți deodată. Acum a venit rîndul cupolei. În adevăr, viziunea s-a amplificat pas cu pas, în cercuri tot mai largi, pentru ca în cele din urmă să se reverse în priveliștea desfășurată în paginile de față. Desigur, o teorie metafizică s-a mai propus și în Censura transcendentă și în Geneza metaforei și sensul culturii sau în Artă și valoare, dar ideile metafizice expuse în volumele anterioare, impunîndu-și particulare îngrădiri, privesc numai anumite fragmente sau ținuturi ale existenței (cunoașterea, cultura, valorile). După cum oricine va recunoaște, metafizica nu e însă împlinită fără de o viziune de ansamblu de natură „cosmologică”. Rotunjirea aceasta nu a fost pierdută nici o clipă din vedere, și o asemenea întregire decisivă se încearcă în prezentul studiu. Volumul concepției metafizice a crescut cu fiecare nou ținut luat în cercetare. De astă dată se va construi cercul ultim, menit a închide în ocolul său pe toate celelalte.

Planul sistemului este următorul:

I. TRILOGIA CUNOAȘTERII

1. Eonul dogmatic
2. Cunoașterea luciferică
3. Censura transcendentă

II. TRILOGIA CULTURII

1. Orizont și stil
2. Spațiul mioritic
3. Geneza metaforei și sensul culturii

III. TRILOGIA VALORILOR

1. Artă și valoare
2. (Proiect)
3. (Proiect)

IV. TRILOGIA COSMOLOGICĂ

1. Diferențialele divine
2. (Proiect)
3. (Proiect)

V. TRILOGIA PRAGMATICĂ

1. Ființa istorică (în lucrare)
2. (Proiect)
3. (Proiect)¹

Cu alte cuvinte, sistemul culminează în studiul de față, dar nu se încheie cu el. Sigur e totuși că viitoarele lucrări se vor încheia de-acum în coordonatele date, ceea ce după constituirea concepției cosmologice nu e decât prea firesc.

Scriind acest studiu de metafizică cosmologică, autorul s-a străduit să-și scutească pe cât cu putință cititorii de prea multe

¹ În anul 1959, Lucian Blaga a dictat Corneliiei Blaga următoarele:

„Prin anii '35 intenția mea era să-mi dezvolt ideile filozofice în cinci trilogii. Cîteva au apărut, părți din celelalte au fost redactate. Acum [...] am hotărît să reduc planul trilogiilor, fixîndu-le la patru.”

TRILOGIA CUNOAȘTERII, TRILOGIA CULTURII și TRILOGIA VALORILOR (1. Știință și creație; 2. Gîndire magică și religie; 3. Artă și valoare) apăruseră în volum în anii 1943, 1944 și 1946.

Testamentul editorial prevedea pentru a patra trilogie următoarea împărțire:

TRILOGIA COSMOLOGICĂ

1. Diferențialele divine
2. Aspecte antropologice (litografiat)
3. Ființa istorică (manuscris)

Informațiile au fost preluate din Lucian Blaga, „Notă asupra ediției”, Opere, vol. 8, ed. cit., pp. 57–58 (n.ed.).

trimiteri la lucrările sale apărute mai înainte. Cu toate acestea, înțelegerea unora dintre capitole va fi mult înlesnită de o astfel de lectură. În orice caz, o „critică” a întregului sistem nu se poate face în chip cinstit decât după studierea tuturor volumelor în care a fost expus. De notat mai este că unele capitole ale studiului vor fi pe larg dezvoltate în viitoare opere potrivit planului stabilit.

Încă vreo cîteva observații pregătitoare. S-a vorbit în Eonul dogmatic și în Cunoașterea luciferică despre o metodă specială de captare a misterelor ca atare, despre „minus-cunoaștere”. Pînă acum autorului nu i s-a oferit încă prilejul de a aplica metoda în chestiune, rezervată în primul rînd unor ultime probleme de metafizică. De astă dată, metoda, pusă în lumină sub unghi epistemologic în lucrările amintite, se realizează într-o plasmuire metafizică în consecință. În acest chip, epistemologia își găsește înțîia oară și o aplicație „metafizică”.

Cititorii, urmărind cu atenția cuvenită expunerile, vor avea ocazia să judece unele rezultate mai de detaliu, date publicității și în studii anterioare nu numai pentru ele înșile, ci și în lumina unei perspective de ansamblu. Printr-o astfel de situare, amănuntul dobîndește totdeauna un spor de semnificație. Dar un asemenea spor de semnificație a amănuntului împrejmuir de toate părțile de chenarul unei viziuni integrale este hotărîtor pentru soarta teoretică a amănuntului. Felul cum se împletește un detaliu oarecare în „întregul” unei concepții poate asigura cariera originală a detaliului și diferențierea acestuia față de vreun amănunt aparent asemănător care aparține totuși, prin toată semnificația sa, altor sisteme.

Ideile filozofice ale autorului au stîrnit în ultimii ani un necontestat interes, dar și unele gesturi adverse. S-au rostit cîteodată și grele sentințe de nonacceptare a unora dintre idei, pentru motivul că gîndurile desfășurate ar fi roase de „contradicții”. Dar goana aceasta după „contradicții” nu e decât un semn de foarte juvenilă sterilitate a inteligenței critice. De obicei „contradicțiile” sunt părelnice și nu cer, în adevăr, decât o muncă și binevoitoare schimbare de perspectivă, pentru a reduce la tăcere pe turbulenți. Autorul a refuzat cu încăpăținare

să intre la sfadă și-n polemici, fiindcă, cu învoirea oricărui cititor de bună-credință, găsește că e mai util să-și vadă de treburile constructive. Nu s-au găsit oare și critici în stare să-și exprime bănuiala și neîncrederea față de valoarea filozofică a ideilor numai fiindcă acestea ar fi „prea frumos” prezentate? Cu astfel de grațiozități se răsplătește efortul susținut întru cucerirea unui stil.

Un cuvânt de caldă mulțumire se cuvine aici d-nei Ecaterina Focșeneanu pentru prețiosul ajutor la corectarea și realizarea tehnică a lucrării.

Cluj, decembrie 1939

L.B.

MODELELE GENEZEI

Lărgirea necurmată a frontului preocupărilor trebuia în chip oarecum firesc să ne îndrume la un moment dat și spre problema genezei cosmice. Din nefericire, ținutul acesta umbros și plin de ruinele ciclopice ale problematicii cosmologice nu e decât prea puțin cercetat de la un timp încoace. Tema, deși mai păstrează ceva din prestigiul ei arhaic, e ocrotită cu oarecare sfială din partea filozofilor. Întrebările primordiale — sunt ele în adevăr căzute definitiv în desuetudine sau poate că, pentru o bucată de vreme, au obosit numai focurile îndeletnicirii speculative? Sub năvala de avertismente ale criticismului, gândirea ultimului veac s-a complăcut într-o stare de timiditate metafizică. Timidității i s-a spus cîtva timp prudență. Cum însă absența apetitului speculativ se prelungește din cale-afară, noi credem mai degrabă că această timiditate e semnul unei infirmități. Un organ în divorț cu exercițiul se stinge ca ochiul ținut la un regim de noapte. Asemenea spectacole nu cer însă să fie privite cu brațele încrucișate, ci invită mai vîrtos la luarea unor măsuri de îndreptare. Filozoful are desigur latitudinea de a se apleca să examineze limitele pe care o înaltă rînduială le impune cunoașterii. Urmează însă de aici că filozoful trebuie să-și sugrume numaidecît toată patima azurie cu care cerul l-a dăruit? Obîrșia lumii, sau geneza celor văzute și nevăzute! Tema poartă pe trupul ei rune și răni. Rune cu semnificații pierdute — cine le va tămăci din nou? Răni dobîndite în lupta cu toate îndoielile — cine le va vindeca?

Recunoaștem din plin că momentul istoric al criticismului e ireversibil. Și mai recunoaștem că de această împrejurare va trebui să ție seama orice nouă filozofie sau orice viitoare teologie. Ar fi o mare greșală să se creadă că un Kant a trăit degeaba. Omul a devenit o ființă de două ori mai trează pe urma eforturilor criticiste; nu știm însă de ce visurile omului n-ar putea să devină la rîndul lor, și ele, de două ori mai adînci sau mai înalte! Dacă o dată cu criticismul s-a declarat în om un categoric și binevenit spor de conștiință, nu înțelegem de ce acest spor trebuie neapărat să fie însoțit de sterilitate! Să facem loc, cît mai mult loc, criticii! Să facem loc, cît mai mult loc, metafizicii! Lozincile, deși opuse, ar putea să se țină reciproc în echilibru, împrumutînd preocupărilor spirituale o tensiune de boltă. Fie popasurile făcute pentru dobîndirea unei depline lucidități tot atîtea prilejuri de nou și iarăși nou avînt constructiv!

Făcînd pomelnicul sistemelor defuncte, vom însemna că cel din urmă sistem cosmologic care a dominat intelectualitatea europeană, a fost „materialismul energetic“. În ciuda tuturor reacțiilor spiritualiste, vitaliste, idealiste și chiar în ciuda rezervei pe care un anumit criticism, ajustat la nevoile epocii, a izbutit să o impună față de orice metafizică, inclusiv deci față de materialismul energetic, nu s-ar putea spune că intelectualitatea europeană e vindecată de această concepție. Ea a pătruns cu intensitate de psihoză. Avem chiar certitudinea că majoritatea oamenilor de știință, de obicei de o extremă naivitate în problematica metafizică, profesează, în ascuns sau pe față, una din variantele materialismului energetic. Prin ce se caracterizează toate aceste variante ale materialismului energetic care nu dezarmează nici în fața evidenței? Autorii concepției la care ne referim erau stăpîniți de o ambiție pe care astăzi începem să n-o mai înțelegem, de ambiția de a recurge pentru explicarea lumii la datele cele mai grosolane promovate la rang de principii. Procedul ni se pare grav pervertit de spiritul plebeu al veacului. În „etajele“ unui palat, plebeul nu vede decît o repetiție dezolantă a „subsolului“. Materialismul energetic tunde toate existențele de „aura“ lor și le privește de

jos în sus spunînd: „Dați-mi materia și energia ca să vă arăt cum, din amestecul acestor substanțe lipsite de orice însemne nobiliare și părăsite de Dumnezeu, se precipită ca într-o retortă spațiul cu toate fenomenele, viața cu toate speciile, gîndirea și simțirea cu toate modurile, adică lumea cu tot ce ea cuprinde.“ Cît privește faptele care ar refuza o asemenea reducere, ele sunt scoase cu forța din sala judecării și declarate simple amăgiri.

Cei ce își iau osteneala să răsfoiască puțin și prin istoria gîndirii umane se dumiresc degrabă. Logica „explicației“ n-a fost în toate timpurile aceeași. Din contră, logica explicației se schimbă, stînd sub poruncile ceasului. În orice caz, a „explica“ un *lucru* nu a însemnat totdeauna tendința de a răstălmăci „etajul“ prin „subsol“, „întregul“ prin „parte“, sau alte asemenea operații. În ampla desfășurare a modurilor sale, „logica explicației“ se menține nealterată printr-un singur aspect. „A explica un lucru“ este în ultimă analiză tentativa de a reduce lucrul la „*altceva*“ decît este el datorită *înfățișării sale date*. Termenii explicatori, înainte de a fi revelați ca atare, sunt un ce „ascuns“. A explica un lucru înseamnă a scoate la iveală un lucru din negrul fîntîinii. Explicația *desființează* într-un fel lucrul explicat, fiindcă ea caută să-i pună altceva în loc, adică „*ființa*“ lui *secretă*. Deosebim de fapt trei mari tipuri de explicație. Avem mai întîi explicația unui lucru prin „mai puțin“ decît este el; un procedeu întemeiat pe premisa că existența *ascunsă* ar fi calitativ și sub unghiul complexității mai săracă decît aceea care ni se arată. Ar fi apoi explicația unui lucru printr-un „echivalent“, printr-un echivalent sub unghi calitativ și sub unghiul complexității de aceeași bogăție ca și lucrul explicat. Și pe urmă ar mai fi explicația unui lucru prin „mai mult“ decît este el, ceea ce presupune un *ascuns* de superioară calitate și complexitate în asemănare cu *arătatul*. Din punct de vedere pur logic, explicația e explicație în oricare din aceste cazuri. Nici unul din aceste moduri nu-și trădează misiunea; cu o condiție, firește: „mai puținul“, „echivalentul“ sau „mai multul“ *explicator* trebuie să fie altceva decît lucrul *explicat*. Punînd o asemenea condiție procedeele explicative,

ne-am așezat la adăpost față de eventuala bănuială că am face elogiul tautologiei. Cea mai importantă condiție pur logică de îndeplinire a căreia atîrnă, printre altele, valabilitatea unei explicații este aceea ca termenii explicatori să nu fie o simplă repetiție a faptului de explicat. Despre logica explicației am vorbit pe larg în studiul intitulat *Cunoașterea luciferică*. Nu vom repeta tot ce am spus în acel studiu, dar, cum atinserăm chestiunea procedeele explicative, se impune poate însă o observație, și anume: o explicație nu e supusă numai criteriilor logice, ci și unor operații de „verificare”, directă sau indirectă, prin *experiență*. În procesele explicative, experiența se constituie așadar și ea ca instanță, totuși nu ca instanță absolută. Căci datele experienței sunt, și ele, susceptibile de „interpretare”. Experiența dînd loc, prin latura ei empirică, la fel și fel de posibilități de tălmăcire, e natural să nu ne poată pune la dispoziție un criteriu de control absolut. Experiența e în stare să aducă mari servicii, fiind pusă în subordine față de anume idei teoretice, dar experiența manifestă în același timp și o extraordinară infidelitate față de ideile teoretice. O experiență zice astăzi „da” la interpretarea ce i se dă în lumina unei idei, pentru ca mâine aceeași experiență să răspundă „da” la interpretarea prin altă idee. Cuvîntul experienței e mărturie, dar mărturia ei nu e sfîntă. Această precară situație se datorează împrejurării că în procesele mari de cunoaștere experiența nu este niciodată un „ce” complet prin sine însăși; experiența e totdeauna numai un „ce” care cere un *context*. Chiar și în explicațiile zise „științifice”, experiența se constituie doar ca o instanță relativă, admitînd totdeauna posibilitatea unei noi interpretări. Cît privește explicațiile *metafizice*, acestea se afirmă prin procedee în cadrul cărora experienței îi revine o funcție și mai micșorată, adică un rol mai mult negativ. Cînd datele experienței contrazic fățiș o interpretare metafizică propusă, experiența are în adevăr un drept de veto. Rolul acesta negativ al experienței, ca instanță în cunoașterea metafizică, e clar și pe deplin asigurat. Explicațiile metafizice nu aspiră însă în aceeași măsură ca explicațiile științifice să obțină o confirmare *pozitivă* din partea experienței. O explicație

metafizică este, prin însuși locul unde ea se instalează, osîndită mai mult la probe eliminatorii din partea experienței, decît la probe menite s-o întărească. Despre o explicație metafizică se poate spune, în cazul cel mai bun, doar atît: că experiența n-o contrazice. Orice concepție metafizică va trebui să fie deci totdeauna însoțită de conștiința că ea „încapsulează” experiența, depășind-o enorm prin conținutul viziunii sale ideative. Aceasta e situația din care nu suntem însă deloc dispuși să scoatem vreo concluzie descurajantă pentru tentativele metafizice. Istoria ne arată că exigențele metafizice ale omului nu pot fi niciodată întărcate. Interregnurile metafizice au fost totdeauna de scurtă durată. Ba suntem chiar de părerea că asemenea interregnuri n-au existat de fapt niciodată. Căci fără de o metafizică, declarată sau latentă, omul nu poate exista. În istorie nu s-a declarat niciodată o vacanță metafizică. Omul va opta în veci pentru o vedere sau alta despre lume (fie abstract-constructivă, fie mitologică), iar pentru a-și domoli puțin simțul de răspundere ce-l datorează propriei sale lucidități, omul va imagina pe cît cu putință concepții care să nu fie contrazise de experiență. Cînd date empirice inedite încep să se împotrivească unei concepții metafizice, omul nu va renunța la metafizică în general, ci va căuta doar să închege de pe noi poziții o nouă viziune. Acest destin îl vor lua asupra lor chiar și aceia care nu sunt împăcați cu el. Astfel, metafizica nu se legitimează prin puterea ei îndoielnică de a-și ajunge obiectul, ci mai curînd prin puterea ei de a fi un coeficient alcătuitor al subiectului. Metafizica nu se justifică totuși prin nevoia de autoamăgire a insului sau a subiectului singular, cît prin necesități umane mai presus de orice veleități sau înclinări personale. Metafizica e un corolar al felului uman în genere, nu al felului „temperamental” sau „personal” al cutărui sau cutărui individ. În metafizică răspunde însuși modul ontologic al omului îndeobște. Metafizica nu e protuberanța pîlpîitoare a unei fragile subiectivități psihologice, nici cristalul unei năluciri în încăperea căruia s-ar refugia cutare decepționat. Metafizica e expresia și afirmarea

veșnic reînnoită a unui mod existențial care ține constitutiv de ființa omenească.

Problema pe care o luăm în cercetare este așadar aceea a genezei lumii. Trebuie să fi existat o geneză? Avem desigur latitudinea să ne închipuim lumea și ca o permanență, din totdeauna și fără de sfârșit, susceptibilă de multe schimbări în mărunțișurile ei, dar inalterabilă în mare. Se va vedea însă că lumea însăși, cu structurile și cu articulațiile ei date, e mai accesibilă unei ofensive lămuritoare dacă admitem o „geneză”. Fapt e apoi că perspectiva genetică facilitează enorm abordarea problemelor cosmologice în general. Istoria cugetării omenești enumeră o mulțime de viziuni cosmologice. De câte ori s-a admis o geneză a lumii, procesul a fost închipuit, fără excepție, potrivit unui model luat din lumea de toate zilele. Geneza lumii a fost văzută totdeauna analogic, pornindu-se de la unul din multe procese genetice empirice. Interesant e că în probleme de amănunt care se referă la fenomene precise, teoreticienii au izbutit adesea să se scuture de vraja unor modele prea concrete. Icoana palpabilă stăpânește însă cu putere imaginația teoreticienilor când e vorba de geneza lumii, deși poate că tocmai în acest caz ar fi necesară o distanțare cât mai răspicată față de orice imagine fenomenală. Asemenea modele fenomenale, plivite cu toată grija din lumea empirică și promovate apoi în arhetipuri de geneză cosmică, sunt multe. Iată la întâmplare câteva:

1. Procesul genezei biologice constituie temeiul unui astfel de arhetip cosmogonic. O ființă vie, mărginită în spațiu și în timp, dă naștere altor ființe vii care se mențin în cadrul aceluiași tip formal. De exemplu, insul uman e autorul altor inși, cel puțin de același tip, dacă nu perfect similari. Concepții cosmogonice care s-au inspirat pornind de la icoana genezei prin filiație găsim multe, mai virtos în mitologiile originare păstrate încă în memoria popoarelor sau în documentele istoriei. Sub auspiciile acestui arhetip s-au plăsmuit o puzderie de cosmogonii. O pereche de zeități devine adesea punctul de obârșie al tuturor existențelor. Procesul fecundării,

oul sau sămînța la începutul lumii, sunt imagini frecvente. Principiile cosmice sunt văzute dual după chipul și asemănarea tatălui și al mumei. Un adevărat arbore genealogic se înfiripă astfel, lumea cu fapăturile ei luînd înfățișarea unei familii divine. De o înflorire deosebită s-a bucurat modelul procreării în sistemele alegorice ale gnosticilor care căzuseră pradă unei violente obsesii sexuale. În unele mitologii, se întîmplă să fie la început numai tatăl sau numai muma. O ilustrație de înaltă sublimare a variantei ne oferă chiar metafizica creștină, dar aici nu e vorba de geneza lumii, ci de un secret proces intratrinitar: Tatăl dă naștere Fiului mai presus de orice proces vremelnic.

2. Tehnica „facerii unui lucru” a servit și ea ca punct de mîncare pentru concepții cosmogonice. Un autor întruchipează ceva într-o materie existentă, potrivit unui plan prealabil. În analogie cu facerea meșteșugită și cu procedeele ei, se admite o materie primară din care cineva ar alcătui lumea ca un arhitect, ca un artist sau ca un meșteșugar. Un asemenea făcător este Duhul, care plutește la început peste noianul de apă în fundul căruia stă ascuns pămîntul din care El va plămădi lucrurile, văzutele și nevăzutele. Din patrimoniul inalienabil al filozofiei face parte concepția demiurgică a lui Platon. Ea se clasează singură la acest capitol. Lumea concretă e făcută, după mitul platonice, de un spirit al lumii (Demiurg) care lucrează potrivit icoanelor din lumea Ideilor eterne, perfecte și fără schimbare, într-un material gata de a accepta asemenea tipare. Concepția demiurgică ce are ca model facerea unui lucru din „ceva” de către „cineva” a condus la variante care nici astăzi n-au căzut cu totul în desuetudine.

3. Procesul „emanației” unui fenomen dintr-un izvor este un alt model mult folosit în istoria teoriilor cosmogonice. Facem abstracție de procesele radioactive și luăm emanația în accepția sa obișnuită și fără de pretenții științifice, înțelegînd prin acest cuvînt procese cum ar fi: împrăștierea căldurii dintr-o vatră, țîșnirea scînteii din cremene sau a razelor din discul solar, alcătuirea pînzei din trupul păianjenului și așa

mai departe. Diverse viziuni cosmogonice, de natură vădit mitologică sau câteodată de trudnică elaborare abstractă, au recurs la astfel de imagini spre a ilustra metafizic geneza lumii. Imaginea poetic-sugestivă a emanației razelor din rotundul solar este prin frumusețea ei intrinsecă o icoană arhicunoscută, servită cu pedagogică stăruință de către neoplatonici și famulii¹ lor medievali, pentru a lămuri geneza ipostazelor metafizice ale unității supreme și, în cele din urmă, pentru a lămuri însăși geneza lumii. Să nu uităm că, pentru autorii concepțiilor cosmogonice în chestiune, metafora avea aproape o putere de argument. În unele cosmogonii indiene, lumea se compune din însăși substanța lui Brahman, ca emisiunea diafană a rețelei din trupul păianjenului. Comparatia e adorabilă și, cu toată puținătatea ei, ea are în belșugul de comparații al Răsăritului acuitatea unui foc astral printre pietrele unei diademe.

4. Producerea visului sau a unei halucinații, ca procese sufletești, a oferit de așijderea termeni analogici întru elucidarea procesului cosmogonic. Individul uman se transpune de la sine, în chip firesc și intermitent, în stare de vis sau, excepțional, într-o zare halucinantă. Visul și halucinația sunt proiecții subiective și fără de teme în afară. La fel, lumea empirică obișnuită ar putea să se producă într-un eu mai adânc al nostru, ca un imens vis sau ca un tot iluzoriu. Nu discutăm valoarea analogiei, ci constatăm numai prezența istorică a unor concepții cosmologice clădite pe o astfel de analogie. Asimilarea lumii cu visul a alcătuit mai ales în cultura indiană un punct de atracție pentru poeți și gânditori. Mărturie arzătoare stau unele mituri străvechi și cugetarea filozofică desfășurată în *Upanișade* sau în comentariile vedanțiștilor.

5. Viziunea produsă prin hipnoză, adică printr-un proces care sare de la un subiect psihic asupra altuia, e un fenomen interesant ce merită de asemenea să fie invocat în această

¹ De la subst. lat. *famulus* = slujitor, supus docil; sensul folosit e cel de emul, urmaș fidel, epigon (*n.ed.*).

ordine de idei. Nu știm dacă viziunea produsă prin hipnoză a fost vreodată conștient utilizată ca ilustrare a procesului cosmogonic. Nimic nu ne împiedică totuși să operăm noi înșine o apropiere între procesul hipnozei și gândul care stă de exemplu la baza sistemului filozofic al lui Berkeley. Episcopul Berkeley afirmă că lumea empirică, cu elementele ei calitative și formale, este o existență pur psihică-subiectivă, un ansamblu de percepții produse în sufletul omenesc datorită unei influențe directe a divinității, iar nu a unor pretinse obiecte din afară. Potrivit concepției lui Berkeley, faptele se petrec, adăugăm noi, ca și cum am sta sub înrîurirea hipnotică a unei divinități care ar avea nu știm ce pricini secrete de a stîrni în suflete această imagine cu totul subiectivă a unui cosmos. Raportarea sistemului lui Berkeley la procesul hipnozei nu e deloc arbitrară, deși Berkeley însuși n-a făcut-o. De altfel, ilustrul episcop nici nu putea să facă apel la o asemenea imagine, fiindcă pe vremea lui nu se prea cunoșteau fenomenele parapsihologice, sau, dacă se cunoșteau, ele erau socotite mai mult ca un fel de miracole, fie dumnezeiești, fie drăcești. Dar apropierea ce o facem e oportună, fiindcă ne pune la dispoziție, printre altele, și un strălucit mijloc spre a deosebi mai limpede sistemul filozofic al lui Berkeley de orice sistem idealist, cum ar fi de pildă cel kantian. În sistemul kantian, conținutul sensibil al apersepsiilor este de asemenea socotit ca un „ce” *subiectiv*, dar materialul sensibil e în același timp privit și ca un răsunset în noi al „lucrului în sine”, iar nu ca rezultat direct al unui demers divin, al unei hipnoze dumnezeiești, sau ca act de sugestie săvîrșit de un spirit absolut asupra sufletului individual.

6. Procesul revelării, datorită căruia un fenomen ascuns din diferite cauze se face vizibil sau perceptibil, luînd forme mai accesibile simțurilor noastre, ilustrează și el unele concepții cosmogonice. Sufletul cuiva, totdeauna ascuns, ni se revelează în expresia feții, fizionomia cu schimbările ei fiind ca fluturarea unor semne menite să ne comunice stări și gânduri. Vîntul invizibil se întrupează în roza indicatoare de

direcții sau în pînza unei corăbii. Păunul își desface roata cu ochiurile și cu minunile de culoare pentru a se arăta. Duhul de pe muntele Sinai s-a arătat în flăcările vegetalului solitar. Iată tot atîtea fenomene care pot să ilustreze plastic și un gînd cosmogonic. În adevăr, concepțiile diverselor școli mistice islamice, de pildă, au nevoie de astfel de ilustrări. Lumea empirică, sensibilă, materială este, după doctrinele misticismului islamic, un simplu mijloc vestimentar cu ajutorul căruia Dumnezeu se face accesibil simțurilor noastre, El care pentru simțurile noastre este insesizabil în sine. Lumea e revelarea substanței divine, care îmbracă înadins aspecte de care să putem lua act potrivit constituției noastre. „Lumea“ ar fi o *adaptare* intenționată a Divinului la capacitatea cognitivă a noastră!

7. Geneza din nimic a unui lucru, pe temeiul unui cuvînt sau al unui act magic, este de asemenea un model de geneză cosmică. Se va opina că geneze magice din nimic nu ne este dat să constatăm niciodată în cîmpul experienței. Criticismul științific și filozofic a compromis desigur definitiv ideea unei preținse geneze din nimic. Dar noi nu vorbim despre geneza trecută prin filtrul criticii. Pe noi ne interesează experiența primitivă și naivă care vede aievea geneze din nimic, chiar dacă ele n-ar fi decît aparente. Primitivul nu vede tehnica, ci numai efectele prestidigitației. Primitivului îi scapă ce se petrece după perdeă. Dar magia e neapărat și în toate cazurile înșelăciune? Cît privește fahirismul și toate fenomenele sale, suntem încă departe de a ști cu certitudine în ce măsură ele se datorează unei hipnoze colective și în ce măsură ele au un real substrat ocult. De altă parte, puterea psihologică a cuvîntului e prea cunoscută. În cultura folclorică și în sufletul popular întîlnim nu numai „descîntecul“, ci și *efectele* sale absolut certe. Să nu uităm pe urmă că toate popoarele sunt în posesia unui patrimoniu milenar, aproape inatacabil, de credințe magice, indiferent dacă ele corespund sau nu unei realități. Sufletul primitiv e îmbibat de această mentalitate. Nu e prin urmare de mirat că se găsesc în istoria gîndirii concepții care închipuie pe Dumnezeu ca pe un suprem vrăjitor, făcînd

lumea din nimic, prin rostirea unui cuvînt magic, simplu numai pentru a se juca sau pentru a-și arăta puterea. Ba din mitologia egipteană aflăm că, anterior chiar primului zeu, a fost „numele“ lui. Primul zeu s-a născut datorită puterii magice inerente numelui său.

Lăsînd să se perinde prin fața noastră principalele sisteme cosmologice pe care spiritul uman le-a imaginat, rămînem cu impresia că în toate cazurile se pornește de la un anume proces genetic fenomenal, empiric, parțial, izolat, pentru ca de aici să se facă saltul la întreaga sferă cosmică. De cîte ori lumea e concepută ca un „ce“ înfăptuit pe o cale oarecare, s-a recurs întru limpezirea procesului la analogii empirice. Metafora, cu termenii obîrșiți în imediat, stă la baza oricărei concepții cosmogonice, cu excepția poate a acelor care închipuie lumea ca un dat din eternitate, ca un fapt ireductibil egal sieși în toate fazele. Supoziția ireductibilității lumii ni se pare mai mult rezultatul unei sfieli de a face un ultim efort intelectual pentru a o explica. Unui serios apetit explicativ îi este însă aproape inherentă perspectiva genetică. Dar această perspectivă s-a realizat din nefericire pînă acum totdeauna după chipul și asemănarea unui mod genetic *empiric*. Să împingem în aria atenției această propoziție: *Geneza lumii în general a fost asemuită felului genetic al unui infim fragment al lumii*. Nu e oare acest procedeu și abuziv și cam primar? Articulația unei astfel de întrebări este egală cu denunțarea procedei. Lumea empirică e plină de moduri genetice total deosebite între ele. Cum ar mai putea atunci *întregul* lumii să fie obiectul unei explicații genetice pornite sub auspiciile unui *fragment* oarecare al ei? O vădită constatare și o mare nedumerire se unesc astfel într-o primă judecată de nonacceptare. Protestul pe care-l ridicăm în aceste considerații preliminare, pregătind o nouă teorie cosmogonică, se îndreaptă împotriva metaforismului cu substrat imediat și parțial. Să fim bine înțeleși. Nu refuzăm consimțămîntul nostru metaforismului în general, ci metaforei de obîrșie direct-empirică și prea unilaterală, într-o problemă de ultime subtilități și legată prin chiar termenii ei de un mare „întreg“. Suntem invitați la un

efort explicativ care se așază în afară de modurile genetice empirice, căci numai o asemenea explicație poate sluji drept suport ascuns tuturor acestor moduri genetice pe care le știm din experiență și a căror sugestie trebuie s-o ocolim. Cert, o teorie cosmogonică nu se poate dispensa de metafore, dar ea va ajusta imaginile la care recurge în așa fel ca procesul cosmogonic să fie un proces *singular*. Se cere deci un act teoretic-constructiv care se leapădă de orice model grosolan. Metafora imediată, izvorînd dintr-un fragment al lumii empirice, nu mai poate satisface exigențele teoretice ale timpului cît privește problematica cosmogenezei. O explicație singulară, de un metaforism mai elaborat și mai distant în raport cu imediatul, este ceea ce suntem pe cale de a propune în paginile ce urmează. „Geneza lumii“ trebuie să fie un proces care nu are nici un echivalent simetric în lumea empirică.

MARELE ANONIM, GENERATORUL

Nu putem vorbi despre o geneză a lumii fără de a admite existența unui centru metafizic care este altceva decît lumea. Acestui gînd cu privire la un „centru metafizic“ al existenței în general, ne-am străduit, cînd cu ocoluri, cînd mai de-a dreptul, să-i dăm oarecare relief și în cîteva lucrări anterioare. Ideea e desigur de mult acreditată, dar ea îngăduie progresive conturări. Căutînd o denumire pentru acel centru copleșitor, dar de-abia adulmecat, am găsit că trebuie să facem uz de un termen menit în primul rînd să țină trează capacitatea noastră de nedumerire și ghicire. Am pornit la drum, spunîndu-i Marele Anonim. Termenul, dacă n-are valoare demonstrativă pentru existența designată, împreună totuși în sine tot ce sufletul nostru poate să dea acestei existențe presimțite, dincolo de orice lumină și de orice neguri, adică toată supunerea și toată uimirea. Marele Anonim este existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se

datorează orice altă existență. Călătorind prin noi înșine în căutarea lui, l-am bănuț la un moment dat și dincolo de noi. Pe urmă am fost nevoiți să-l gîndim cu accentul dislocat și cu greutatea tot mai mult dincolo de noi, în zone mai presus de toată făptura. Cititorii își aduc aminte desigur că uneori am sta la îndoială dacă Marele Anonim trebuie să-i zicem și „Dumnezeu“. Ezitarea noastră e scuzabilă, căci Marele Anonim ne derutează prin apucăturile sale egocentrice și prin uzarea față de noi de unele măsuri a căror promptă calificare ar stîrni stupoare teologilor. Marele Anonim, abătîndu-se de la ceea ce pentru noi este suprem principiu de conduită, se apără nu numai de îndreptățita noastră curiozitate, dar și de înalta noastră afirmare pe care o credem sfîntă datorie. Vom vedea în acest studiu că egocentrismul Fondului Anonim depășește cu mult cele arătate. Concedem că nu ne stau la îndemînă spre a judeca o atare situație decît criterii foarte fragile și mai ales foarte omenști. Metafizica nu trebuie condamnată, fiindcă întrebunțează uneori cuvinte tari. De fapt, ea nu procedează ostentativ. Cuvîntul tare e mai mult semnul unei mirări că ea poate fi pusă la așa de grea cumpănă. Dar nici teologii nu au motive serioase de prea mare spaimă, căci aspectele care produc impresia că ne-am găsi la periferia unui fond demonologic permit sub un alt raport o reabilitare. Marele Anonim ia măsuri preventive pentru ca omul și creatura în general să nu se poată afirma decît în anumite limite. Totul se petrece ca și cum creatura ar putea, în lipsa măsurilor preventive, să devină primejdioasă pentru Marele Anonim. Dacă punem întrebarea legitimității măsurilor și interdicțiilor preventive în chestiune, nu vom mai șovăi nici un moment să recunoaștem că ele sunt pe deplin motivate nu numai sub unghiul centralismului anonim, dar și sub acela al echilibrului cosmic. Cu acest chip ajungem, făcînd un ocol, să înzestrăm pe Marele Anonim cu atributele divine, pe care, despoiați de perspectiva necesară, nu ne-am fi putut hotărî să i le acordăm. Dacă dăm cuvîntului o accepție mai elastică decît se obișnuiește, nimic nu ne va mai opri să spunem Marelui Anonim și astfel: Dumnezeu. Aceasta cu atît mai mult cu cît dincolo

de Marele Anonim nu întrezărim, oricât am pune mîna streășină ochilor, o existență și mai centrală.

Marele Anonim este un „tot unitar” de o maximă complexitate substanțială și structurală, o existență pe deplin autarhică, adică suficientă sieși. Avînd întru totul conștiința că propunem un mit metafizic, atribuim Marelui Anonim posibilitatea de a se „reproduce” *ad indefinitum*, în chip identic, aceasta fără de a se istovi și fără de a-și asimila substanțe din afară. Cu aceasta am formulat teza pe care vrem s-o așezăm în fruntea întreprinderii noastre speculative. E aici o proporție fundamentală pe care urmează să o punem la încercare. Ea n-are pretenții de dogmă, în sens obișnuit, și nici de rezultat suprem al unor inducții. Ea reprezintă doar o anticipație care poate să ceară consimțămîntul cititorului numai progresiv și în măsura în care ea va fi în stare să organizeze o viziune metafizică de mare amploare fără de a ajunge în conflict cu rezultatele experienței. Propoziția noastră inițială nu o vrem însoțită nici de acel mod de argumentare aparent stringent, dar ambiguu și plin de goluri, de care s-a abuzat cu atîta naivitate în metafizica ante- dar și postkantiană. Modul de argumentare la care facem aluzie, operînd cu noțiuni de limită și cu două fețe, nu se poate bucura într-un sistem metafizic de o valoare cu adevărat arhitectonică și constructivă cît de prețel unui decor. Iar de un asemenea decor ne putem dispensa fără pagubă. Cu propoziția noastră de temelie nu vrem să alimentăm nici alte nădejdi deșarte. Să nu aștepte nimeni din partea noastră bunăoară un discurs, pe cît de doct pe atît de inconsistent, cu privire la atributele „infinite” și „absolute” ale Marelui Anonim. Nu suntem deloc dispuși să urmăm pilda metafizicilor clasice care, cedînd ispitei, s-au lansat în jocul antinomiilor de neocolit. Cu noțiuni precum cele ale „infinitalui” ori „absolutului” care înfloresc cu predilecție în ținuturile incerte ale speculației se poate bate apa în piuă, dar nu se mai poate spera să se clădească o metafizică pentru folosul zilei de astăzi. Ne vom feri de astfel de subtilități scolastice care nu au sfîrșit. De exemplu, vorbind despre „puternicia” Marelui Anonim, vom evita să spunem că este „absolută”, ca

și cum nu s-ar putea gândi alta și mai mare. „Absolută” este această *puternicie* numai în înțelesul unui superlativ real, adică în sensul că ea este cu totul copleșitoare în asemănare cu puterile creaturii. N-am vrea așadar să se dea cuvintelor despre Marele Anonim o semnificație prea țeapănă. Cuvintele reprezintă aici de obicei superlative metaforice sub unghi uman, într-o priveliște ce depășește total proporțiile creaturale. Marelui Anonim îi atribuim așadar, potrivit complexității și plenitudinii sale, puțința de a „genera” un număr nelimitat de existențe identice. Acceptînd să luăm în considerare numai natura și posibilitățile firești ale Marelui Anonim, ar trebui să spunem că el nu este un creator de lumi, ci un generator de Dumnezei echivalenți. Marele Anonim ființează sub presiunea unei sarcini imanente lui, al cărei deznodămînt natural ar fi o nesfîrșită teogonie. Aceasta e premisa cea dintîi, pe care vom analiza-o la timpul său și sub unghi epistemic logic ca expresie a unui mister potențat, dar care deocamdată e numai punctul de unde lansăm săgeata. Premisa la care aderăm, conștienți de rostul ei în procesul de precipitare a unui sistem cosmologic, rostește hotărîrea noastră de a înțelege „totul” și „plenitudinea” Marelui Anonim ca fiind înzestrate cu supreme posibilități și pe planul „generator”. Situația inițială presupusă ar permite formulări figurat-matematice în termeni care aparțin calculului ce și-a ales ca obiect transfinital, dar, după cum spuneam adineaori, găsim mai înțelept sfatul să prevenim orice dialectică ce ar pasiona doar pe începători într-o asemenea problematică. Să repetăm teza nudă, pentru a face numaidecît un pas mai departe. Marele Anonim, existență de o copleșitoare complexitate și amploare, are prin sine însuși, fără a fi supus nici unei scăderi sau alimentări, puțința să genereze *ad indefinitum* existențe de aceeași amploare substanțială și de aceeași complexitate structurală. Marele Anonim reprezintă un sistem autarhic deplin, el ființează ca un tot suficient sieși, dar, datorită plenitudinii sale, el e îndrumat spre generare reproductivă. Posibilitățile reproductivă ale Marelui Anonim rămîn însă, grație unor măsuri speciale, o veșnică virtualitate, căci din dezlănțuirea procesului repro-

ductiv ar rezulta fie alte „toturi divine“, adică tot atâtea sisteme autarhice care s-ar sustrage pazei și controlului central, fie sisteme egocentrice care ar încerca să se substituie întâiului și tuturor celorlalte. În amândouă cazurile s-ar declara, într-un fel sau altul, o gravă teoanarhie. Marele Anonim se găsește astfel, din capul locului, într-un paradoxal impas. Este vorba aici despre un impas de perspectivă, impas anterior oricărei existențe derivate, de a doua mână. Impasul e prilejuit atât de ceea ce ar putea să aibă loc, cât și de necesitatea evitării unor consecințe egale cu dezastrul existenței. Asemenea rațiuni de impas vor hotărî calea pe care va apuca Marele Anonim. Căci Marele Anonim nu se abandonează unui proces firesc, ci ia un drum poruncit de superioare considerente. Aici, în acest moment, intervine ceea ce s-ar putea numi „voința“ Marelui Anonim, voința condusă de sfatul pe care el singur și-l dă. Pentru a preîntîmpina procesul teogonic și urmările anarhice, Marele Anonim își va paraliza înadins posibilitățile reproductive: și anume pe o scară de maximă întindere. Marele Anonim este virtualmente un generator de „toturi divine“ egale cu el însuși, dar, pentru a salva centralismul existenței, Marele Anonim nu se va manifesta decît prin acte reproductive cu obiectivul minimalizat; cu obiectivul minimalizat atât sub unghi substanțial, cât și sub unghi structural. Aceste acte reproductive minimalizate sunt așa-zisele acte „creatoare“ ale divinității care au fost cel mai adesea privite în analogie cu actele „creatoare de opere“ ale omului. S-a strecurat în concepțiile despre actele creatoare ale divinității un penibil și stîngaci antropomorfism. Desigur că fără de antropomorfisme nu se prea poate dura o metafizică, totuși nu încapă îndoială că ele trebuie reduse pe cît se poate. Actele creatoare ale Marelui Anonim nu sînt nici acte creatoare din nimic, nici acte aplicate asupra unui material dat. Actele Marelui Anonim se numesc mai mult impropriu „acte creatoare“, căci ele sînt în esență acte *reproductive*. Dar nici un act reproductiv al Marelui Anonim nu se declară, așa cum ar putea, adică nici un act al său nu e generator răsplat al unui „tot divin“. Marele Anonim intervine față de posibilitățile sale reproductive glo-

bale cu acte de anulare preventivă de maximă extensiune: numai așa Marele Anonim poate salva centralismul existenței. „Creaturile“ *directe* ale Marelui Anonim nu sînt, cu alte cuvinte, rezultatul unei voințe creatoare propriu-zise care ar purcede să realizeze din nimic „substanțe“ și „forme“; creaturile directe reprezintă efectul unor acte „reproductive“ ale divinității, *rămase nesuspendate de voința sa*. Voința Marelui Anonim, ca efort, nu e îndreptată spre creație, ci are ca obiectiv tocmai prevenirea unei prea mari amplori generatoare. Voința divină nu este decît substratul unor foarte ample operații eliminatorii sau de sistematică *degradare și decimare* a „posibilităților“. Grijă de început a divinității nu este „creația“, ci *stăvilirea sau stingerea extremă a unui proces teogonic posibil*. Posibilitatea pozitivă admisă a actului creator al Marelui Anonim plus posibilitățile suspendate ar da împreună un „tot divin“. Ceea ce se îngăduie să fie „creat“ și ceea ce este „oprit“ se întregește complementar: aceste două părți ar face împreună un Dumnezeu, cum în fizică două culori complementare suprapuse dau culoarea albă sau solară. Este cu totul legitimă afirmația că orice posibilitate nediscriminată a Marelui Anonim este complementul minor al unei imense mase de posibilități suprimate; orice creatură directă a Marelui Anonim va fi un infim fragment, îngăduit și liber realizat, al unui Dumnezeu posibil. Am repetat de cîteva ori în ultimele propoziții expresia despre o *creație directă* a Marelui Anonim. Lumea dată (cosmosul) este, după cum vom arăta mai la vale, rezultatul unei creații *directe* cît privește elementele-substrat, dar și a unei creații *indirecte* cît privește substanțele și formele *complexe*. De fapt, Marele Anonim creează lumea direct și indirect, condus exclusiv de voința de a preîntîmpina „filiația“. Crearea lumii are, altfel vorbind, aspectul unei soluții de impas. Dar ea e singura soluție, optima soluție. Posibilitatea de reproducere *totală*, la nesfîrșit, zace în însăși „natura“ Marelui Anonim, de unde urmează că actul creator *real* este doar ceea ce rămîne neretezat la pasajul critic pe sub ochiul circumspect al divinității. Voința Marelui Anonim nu prezintă analogii cu voința omului, sau cel puțin ea are alt sens: ea

nu este de-a dreptul plăsmuitoare sau constructivă, ci categoric eliminatorie. Dacă reproducerea *totală* este expresia *naturii* divine însăși, atunci voința Marelui Anonim este prin excelență o facultate „denaturantă”. Orice act creator al Marelui Anonim trebuie socotit de fapt ca generare sau procreare denaturată pînă la nerecunoaștere, prin radicală mutilare anticipată. „Ipostazele”, dacă prin acest termen înțelegem existențele identice sau similare, sunt cele mai firești posibilități ale Marelui Anonim, nu două, nu trei, ci nenumărate. Dar perspectiva ipostazelor reprezintă în același timp marea spaimă a Fondului Anonim. Dumnezeu procedează direct și indirect la crearea lumii de teama Fiului, și iarăși și iarăși de teama Fiului, fără de capăt. Dumnezeu e „teogonic”, prin chiar *natura* sa, dar, trebuind să salveze centralismul existenței, el e nevoit să devină antiteogonic. Marele Anonim, plenitudinea generatoare însăși, își impune din înalte rațiuni o arzătoare cruzime față de *posibilitățile* sale: nesfîrșitei filiații teogonice i se substituie acte reproductive în prealabil făcute inofensive prin minimalizare. Existențele identice sau similare: acestea alcătuiesc perspectiva de a doua zi a divinității, căci tot ce ține de Marele Anonim este în el pe deplin realizat. În stare de „posibilitate” se găsește astfel în el numai repetiția, reproducerea; dar *reproducerea „întocmai”* ar însemna, prin consecințele ei, o descentralizare, o teo-anarhie, ceea ce îngrijorează pe Marele Anonim în așa măsură, încît el va proceda la tăioase, sistematice și necruțătoare stăviliri. Vom avea prilejul să arătăm cîtă grijă se pune în articularea acestui sistem preventiv, și cît de circumspect Domnul lăuntric al tuturor cercurilor preîntîmpină primejdia de care e pîndit datorită propriei sale naturi.

Aducînd în discuție ipostazele, adică existențele identice sau similare, e poate indicat să ne lămurim poziția față de sistemele care admit realitatea ipostazelor. E îndeajuns de cunoscut că neoplatonismul și felurite concepții gnostice admit fie trei, fie o serie întreagă de ipostaze ale unității supreme. Unitatea supremă, cea mai presus de categorii, emite după părerea lui Plotin o copie ușor inferioară ei însăși: rațiunea (*nous, logos*), iar rațiunea emite o altă copie iarăși ușor infe-

rioară ei însăși: sufletul lumii (Demiurg), care ar fi făcătorul lumii potrivit unor idei, la rîndul lor și ele copii mai depărtate ale rațiunii divine. Lucrurile s-ar petrece potrivit principiului proiectilelor încapsulate și ar avea aspectul unei cascade printr-un canal de similitudini. „Decadența” ar fi inherentă ipostazelor, adică un proces normal, fiindcă în cele din urmă orice emanație ar fi *fatalmente* inferioară sursei. Totuși, coruperea ipostazelor nu e așa de gravă ca să fie fără îndreptare. După concepția neoplatonicienilor, menirea omului ar fi tocmai aceea de a urca din nou panta decadenței cosmice pînă la reunire cu unitatea supremă, izbîndă obținută uneori în așa-zisele stări de extaz. Decadența cosmică este privită ca un proces reversibil, ca și cum totul s-ar petrece, spre mîngîierea creaturii, pe o scară de aproximative similitudini. *Nous*, Rațiunea, ar fi o copie a unității divine, o copie nu tocmai desăvîrșită, dar oricum o copie recognoscibilă, iar Sufletul lumii ar fi o copie a Rațiunii, iarăși o copie nu tocmai perfectă, dar oricum o copie. Întregul inițial se regăsește mai puțin încheșat în întregul Rațiunii, iar întregul Rațiunii se găsește mai puțin încheșat în întregul Sufletului lumii. *Asemănarea* dintre model și copia emisă este copleșitor precumpănitoare față de coruperea neesențială ce o îndură fatalmente copia, iar în unele cazuri copia își poate chiar restaura desăvîrșirea asemănării cu modelul. Din parte-ne, concepem altfel procesul cosmogonic de bază. Orice act creator (numai impropriu numit astfel) al Marelui Anonim este, precum am afirmat, sub specia posibilității, un act de procreare globală a sa, dar, sub specia realizării, orice asemenea act este, din înalte rațiuni centraliste, înadins *sugrumat* la maximum. Disanalogia dintre Marele Anonim și orice rezultat direct sau indirect al actelor creatoare este *copleșitoare* și *iremediabilă* față de similitudinea ce rămîne în umbră și în orice caz neglijabilă. De aceea, se pare că rostul omului este cu totul altul decît de a căuta să se facă asemenea aceluia care în prealabil s-a îngrijit să-l muteze și care, prin toate măsurile preventive luate, tinde tocmai la conservarea disanalogiei. Marele Anonim este existența pîndită de o singură primejdie, de primejdia propriei sale naturi generatoare de identități, dar Marele Anonim e totodată și singura

existență care salvează totul prin neîndurata sa voință, dirijată de negațiile unei previziuni hegemonice. „Lumea” nu e rezultatul unui firesc proces emanativ, ci suma rezultatelor directe și indirecte ale unor acte generatoare *înadins* zădărnice sau denaturate pînă la *nerecunoaștere*. Obiectivul actului generator al Marelui Anonim are amploarea complexă a totului divin, dar acest obiectiv este totdeauna voit restrîns la un segment absolut simplu sub unghi structural și minimalizat la extrem sub unghi substanțial. Un astfel de rezultat poate fi numit o „*diferențială divină*”. Actele genetice ale Marelui Anonim au deci loc în termeni tocmai opuși celor posibili. Vom vedea încetul cu încetul rostul acestei geneze în răspăr. Să însemnăm deocamdată că singurele rezultate ale genezei sunt diferențialele divine, și că orice făptură mai complexă nu este decît rezultatul unor geneze indirecte, avînd ca bază tocmai diferențialele divine. Posibilitățile generatoare ale Marelui Anonim, liber și necontrolat dezlănțuite, ar da o serie nesfîrșită de existențe similare divine, imenși munți de aceeași altitudine între care s-ar căsca văile, marcînd ritmul generator. O asemenea geneză ar sfîrși prin lupta munților pentru uzurparea centrului. Din această pricină și din alte cîteva, Marele Anonim se hotărăște pentru o geneză *à rebours* prin „diferențiale”.

Poate că nu e tocmai inoportun să indicăm prin cîteva imagini simbolice aceste gînduri cosmologice. „Totul divin” să-l ilustrăm printr-o sferă sau un cerc. Imaginea simbolică reprezintă nu numai complexitatea extremă, structurală și substanțială, a Marelui Anonim, ci și autarhia sa deplină:



Fig. 1

În cazul acesta toate posibilitățile unui singur act reproductiv al Marelui Anonim le reprezentăm grafic prin aceeași sferă sau cerc. Iar rezultatul procesului *teogonic* „posibil” e ilustrat printr-o serie nelimitată de sfere sau cercuri cu totul asemenea:

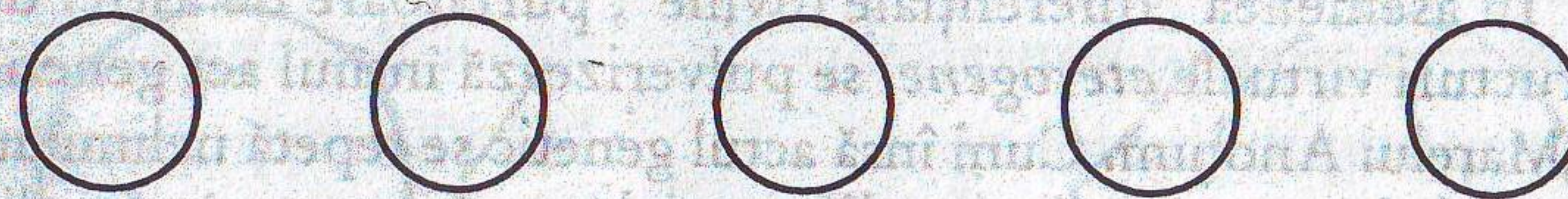


Fig. 2

În realitate însă, acest proces teogonic nu se declanșează. Procesele care au loc își reduc obiectivul la „diferențialele divine”. Oricare din aceste diferențiale divine este un minim substanțial, purtător al unei structuri egale cu un segment absolut simplu al structurii divine. Diferențiala divină fiind însă un minim substanțial, ea nu poate decît să fie purtătoarea unei structuri *virtuale*. Sub unghi substanțial, diferențialele divine permit să fie imaginate simbolic ca o serie de puncte: Sub unghiul structurilor lor virtuale, diferențialele divine îngăduie să fie imaginate simbolic ca fragmente infimezimale eterogene, dar absolut simple, ale sferei sau ale cercului divin:

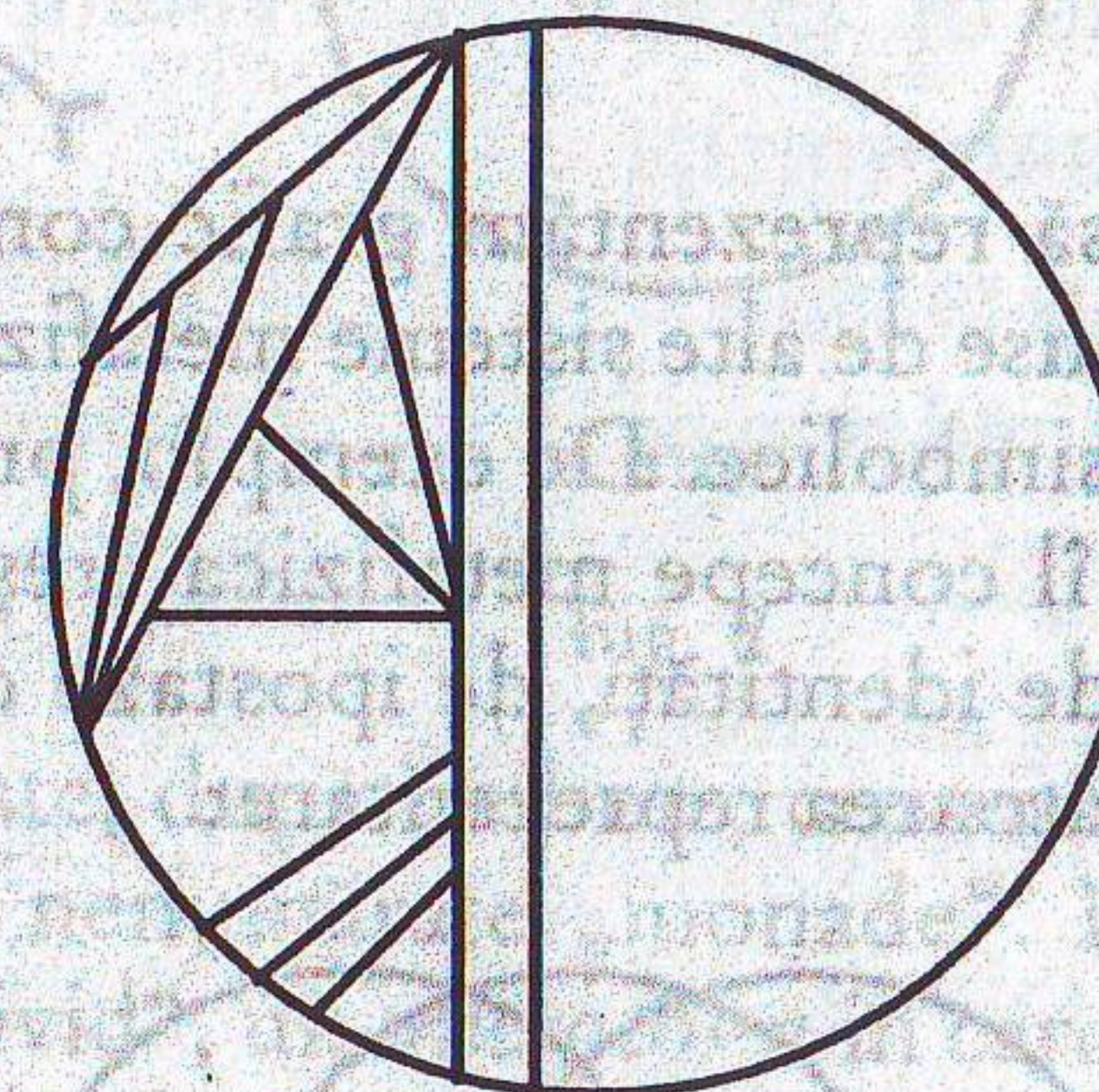


Fig. 3: Sferă sau cerc divin

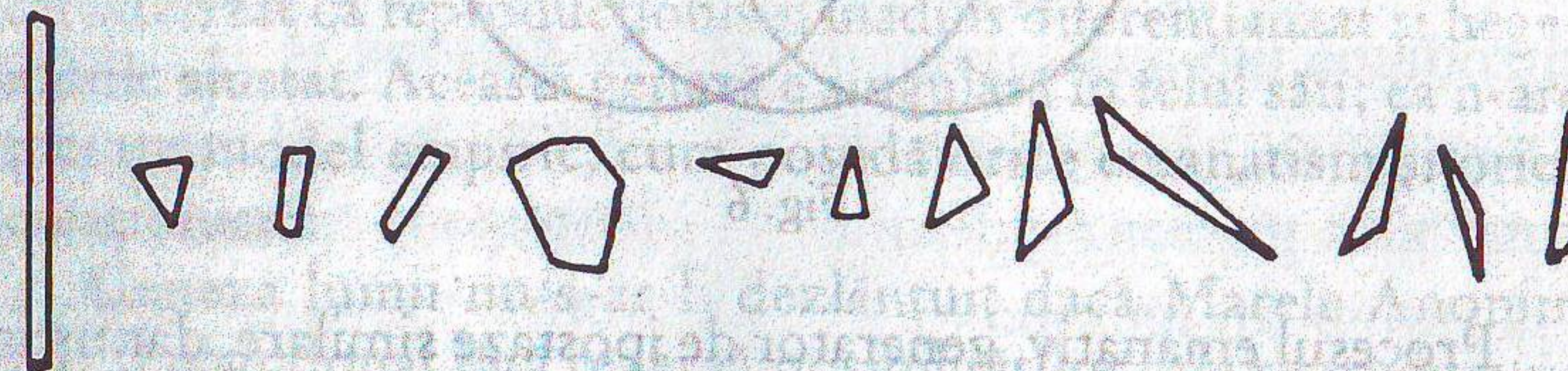


Fig. 4: Structuri virtuale ale diferențialelor divine

În asemenea „diferențiale divine“, purtătoare de astfel de structuri virtuale eterogene, se pulverizează întâiul act genetic al Marelui Anonim. Cum însă actul genetic se repetă nelimitat, vom obține pentru fiecare diferențială o serie omogenă nelimitată:

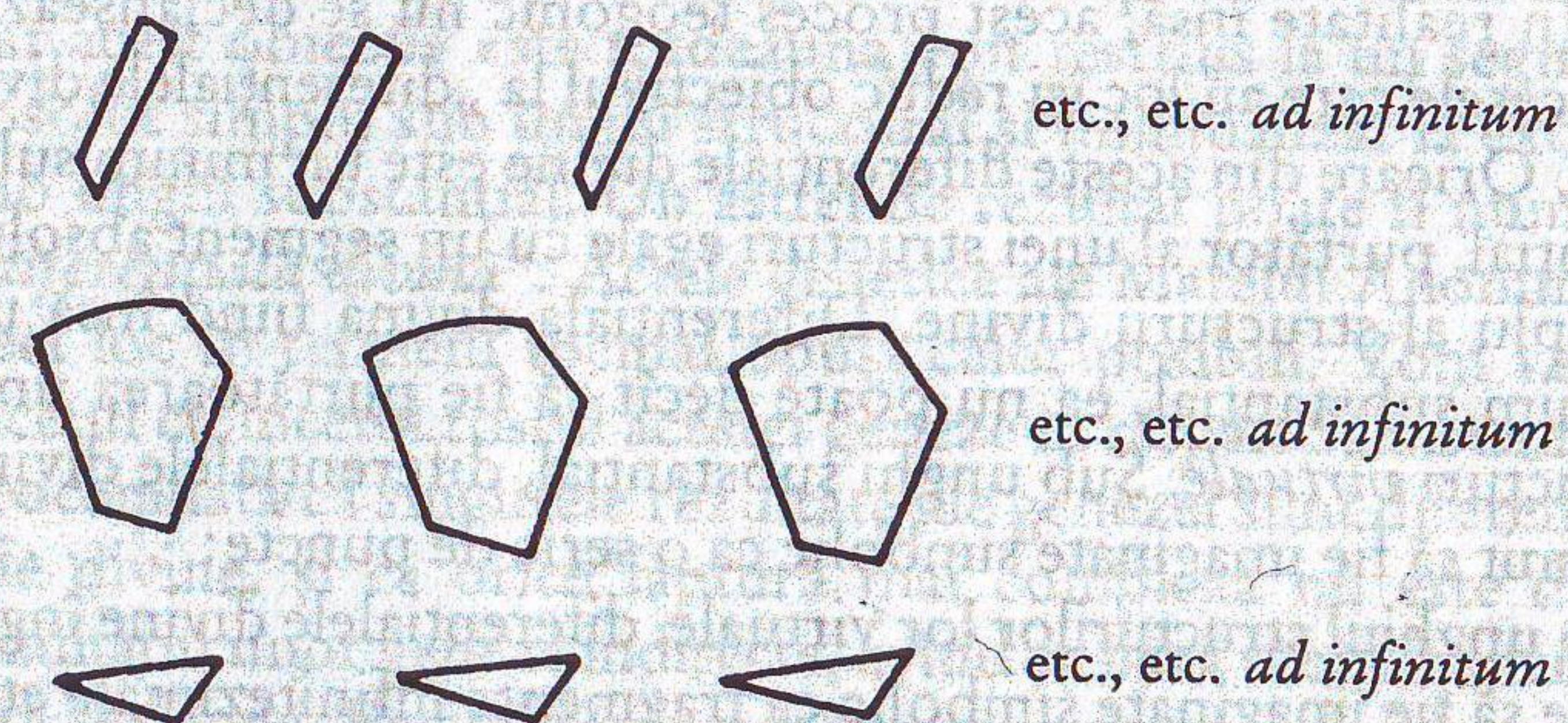


Fig. 5

etc., etc., etc.

Dacă am ține să reprezentăm grafic concepțiile teo- sau cosmogonice propuse de alte sisteme metafizice, am obține cu totul alte imagini simbolice. De exemplu, procesul generator intratrinitar, cum îl concepe metafizica creștină, permite, ca proces generator de identități, de ipostaze care rămân totuși de o „ființă“, următoarea reprezentare:

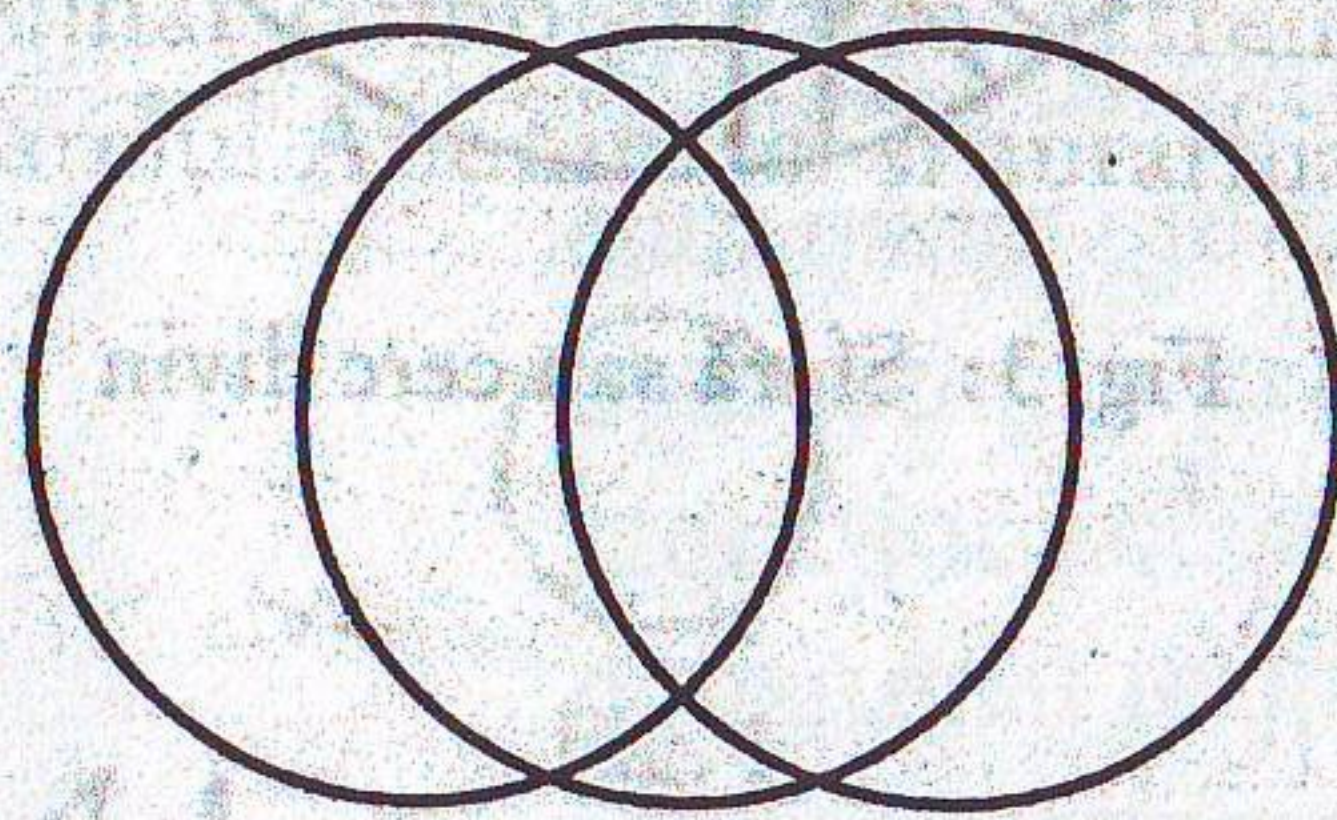


Fig. 6

Procesul emanativ, generator de ipostaze similare, dar ușor degradate, așa cum îl concepe neoplatonismul, este reprezentabil în chipul următor:

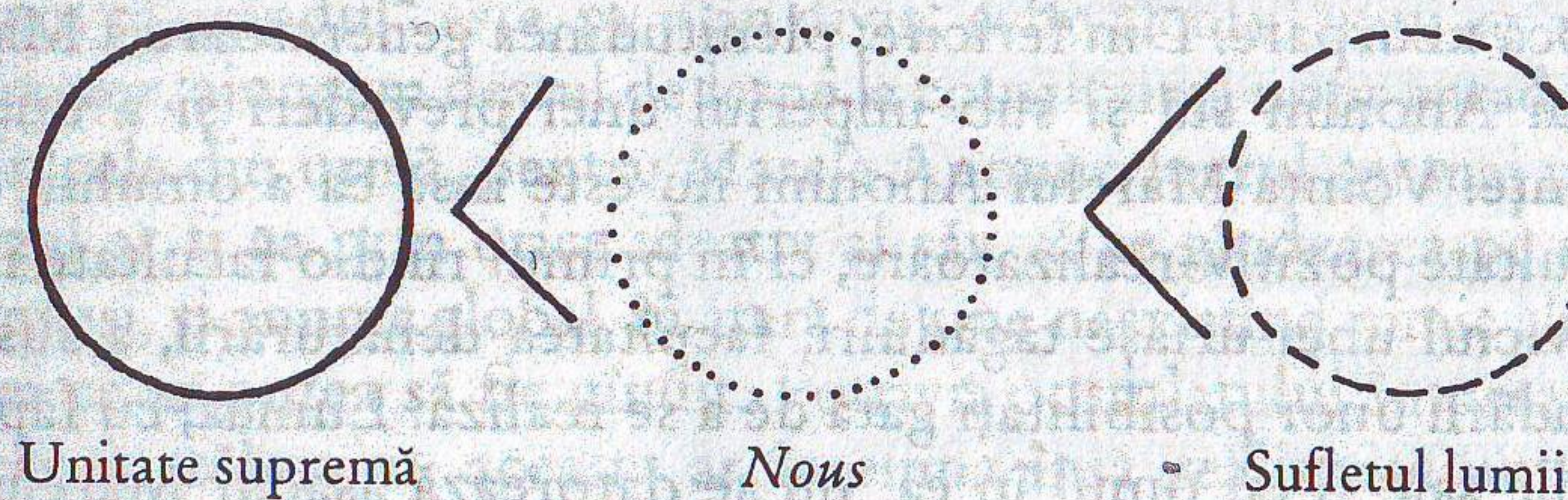


Fig. 7

Procesul creator „efulgorant“, datorită căruia iau ființă în sistemul lui Leibniz „monadele“, solicită următoarea ilustrare grafică:

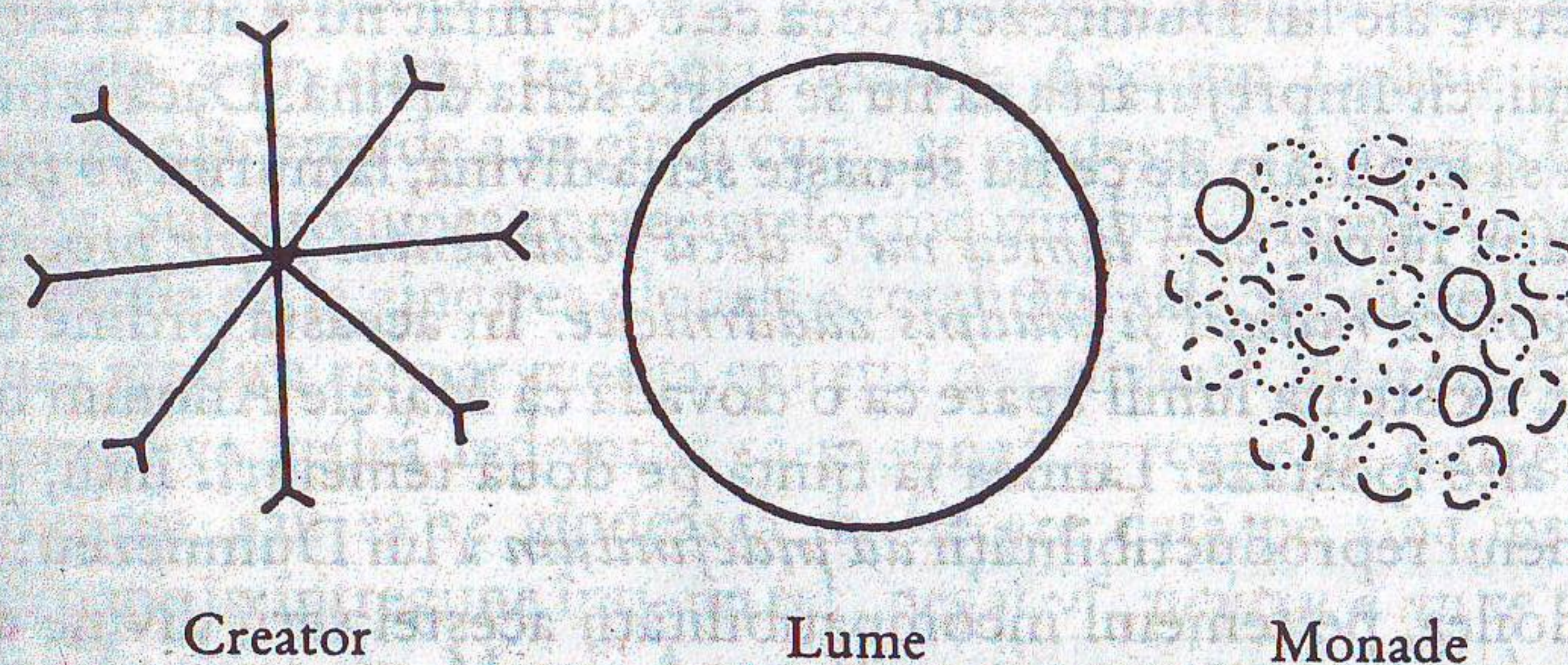


Fig. 8

Dumnezeu este, după Leibniz, creatorul „lumii“. Lumea se compune din nenumărate „monade“. Fieștecare monadă este însă un „indivd“, un *microcosm* în care se oglindește, mai mult sau mai puțin clar, lumea în întregul ei. După părerea lui Leibniz, nu există două monade absolut la fel.

Față de orice sistem emanatist, sistemul nostru poate fi caracterizat ca reproductionism înadins diferențializat și hegemonic ajustat. Această geneză e singulară în felul său; ea n-are nici un model empiric, cum posedă orice emanatism și orice creaționism.

Geneza lumii nu s-ar fi dezlănțuit dacă Marele Anonim s-ar fi abandonat fără rezervă posibilităților sale reproductive firești. În acest caz, ar fi avut loc o geneză de sisteme scăpate de controlul unui centru și comandate de tendința spre reci-

procă uzurpare. Din fericire, plenitudinea generatoare a Marelui Anonim stă și sub imperiul unei prevederi și a unei voințe. Voința Marelui Anonim nu este însă ca a omului, o facultate pozitiv-realizatoare, ci în primul rând o facultate în serviciul unei uriașe tăgăduiri, facultatea denaturării, a suspendării unor posibilități gata de a se realiza. Lumea, cu făpturile sale și cu omul în ea, nu se datorează așadar Marelui Anonim în înțeles de *natura naturans*; ea se datorează posibilităților reproductive ale Marelui Anonim, denaturate la maximum pe temeiul previziunilor hegemonice. Efortul volițional al Marelui Anonim are ca obiectiv *ceea ce nu trebuie să se facă, iar nu ceea ce se face*. Date fiind posibilitățile reproductive ale lui Dumnezeu, ceea ce e de mirat nu e atât creația lumii, cât împrejurarea că nu se naște seria divină. Dacă izbutim să explicăm de ce nu se naște seria divină, lămurim *eo ipso* creația lumii, căci *lumea nu e decât sedimentul unor procese teogonice radical și inadins zădărnice*. În această ordine de idei, existența lumii apare ca o dovadă că Marele Anonim nu are alte ipostaze. Lumea ia ființă pe două temeiuri: întâi, pe temeiul reproductibilității *ad indefinitum* a lui Dumnezeu; și al doilea, pe temeiul incompatibilității acestei serii divine cu hegemonia lui Dumnezeu. Marele Anonim se găsește în frondă față de posibilitățile sale, pe care izbutește în cele din urmă să le dea peste cap măcinându-le.

S-a afirmat uneori că geneza lumii ar fi într-un fel egală cu însăși gândirea lui Dumnezeu. Formula, pusă în circulație încă din străvechi timpuri, în această privință este aceea a unei presupuse identități între actul ideativ și actul realizator. O idee gândită de Dumnezeu ar fi *eo ipso* și înlăptuire, actualizare, transpunere existențială. Avem de-a face aici desigur cu un simplu postulat teoretic care s-a bucurat de aprobarea, tacită sau manifestă, a multor metafizicieni. Pentru noi, postulatul e mai mult un pretext care ne permite câteva variații nu tocmai lipsite de interes. Considerațiile ce le intercalăm nu trebuie repudiate din capul locului pentru motivul că s-ar întemeia pe o premisă doar postulatată și cîtuși de puțin demonstrată. Considerațiile au un caracter jucăuș și condiționat. Dacă admi-

tem că „gîndul“ este, pe plan divin, echivalentul unui *act realizator*, ajungem destul de lesne la constituirea unor paradoxe. În cele din urmă, pentru Marele Anonim lucrul cel mai normal ar fi ca prin orice ideativ al său să se gîndească pe sine însuși, și anume global, în afară de sine neexistînd nimic altceva ce ar putea să fie gîndit. Potrivit postulatului în preajma căruia zăbovim, aceasta ar însemna însă realizarea unui al doilea Dumnezeu, a unui al treilea și așa mai departe. Dacă procesul generării divine s-ar îndeplini pe temeiul echivalenței dintre gîndire și actul înlăptuitor, atunci, evident, Marele Anonim s-ar surprinde singur într-o situație dificilă și plină de riscuri. Firesc ar fi ca, prin fiecare act de gîndire, Marele Anonim să se gîndească de fapt pe sine însuși, dar, deoarece cu aceasta s-ar stîrni teogonia, Marele Anonim trebuie să-și refuze plăcerea de a se gîndi cum „se gîndește“ un Narcis filozofic. Sub presiunea consecințelor indezirabile, Marele Anonim se abține de la gîndirea globală a totalității sale, adică de la singura gîndire care ar merita epitetul de „divină“. Marele Anonim se va vedea îndemnat să-și stingă aproape în întregime gîndirea, sau să se gîndească de fiecare dată pe sine însuși, aproape în întregime într-un fel „negativ“, *pentru a nu se realiza*. În orice caz, Marele Anonim nu-și permite să se gîndească „pozitiv“ decît în „diferențiale“, adică în segmente minimize. Gîndirea Marelui Anonim, dacă se face abstracție de diferențiala sau de diferențialele asupra cărora ea se îndreaptă de fieștecare dată cu toată intensitatea, este intenționat stinsă, sau cu semn negativ față de obiect. Marele Anonim gîndește de fapt limitat la maximum, dar absolut adecvat, cîtă vreme omul gîndește mult mai totalitar¹, dar neadecvat (cenzurat). Obiectul gîndirii divine ar trebui să aibă un volum maxim, dar această gîndire ce comportă incalculabile riscuri se înăbușă, restrîngîndu-și din motive tactice obiectivul la fracțiuni disparente.

Ar fi greu să hotărîm care este în esență tehnica genezei și dacă reproducționismul asupra căruia clădim ca pe o premisă

¹ În sensul de totalizator. Cf. și *infra* (n.ed.).

are loc pe plan pur existențial și structural, adică *ontologic*, sau dacă procesul are loc pe plan *gnoseologic*, întemeindu-se pe echivalența dintre gândire și realizare. Teza cu privire la o „gândire” echivalentă cu „realizarea” nefiind decât o circumscriere a gândirii magice, totul ne face să înclinăm mai curînd spre întîia soluție. Oricum ar fi, dacă Marele Anonim ar urma principiul minimului efort, ar lua ființă seria divină a existențelor absolut similare. Efortul depus de Marele Anonim în geneza lumii nu este un efort de creație, ci un efort de înfrînare a „mai multului” *posibil*. Se va recunoaște că nicăieri în câmpul experienței nu ne este dat exemplul unui asemenea proces genetic. Geneza lumii posedă aspecte singulare fără asemănare. Elaborînd o atare explicație, ne-am îndepărtat fără întoarcere de orice metaforism de proveniență retinală și descindem lîngă un metaforism mai distilat, cerut chiar de unicitatea problemei cosmologice.

LIMITAREA MAXIMĂ A POSIBILITĂȚILOR DIVINE

Expunerile cuprinse în aceste prime capitole au caracterul unor anticipații teoretice. Enunțîndu-le, nu am ținut seama de experiență decât în măsura în care aceasta ar putea să le infirme. Formulînd anticipațiile, înțelegem așadar să ne folosim de privilegiul uzual acordat metafizicii în general, dar nu și de alte licențe.

Deosebim în procesul genezei cosmice trei faze:

I. Faza precosmică, egală cu limitarea maximă a posibilităților generatoare ale Marelui Anonim.

II. Faza genezei directe, sau emisia diferențialelor divine, eterogene și omogene.

III. Faza genezei indirecte, sau integrarea cosmică a diferențialelor divine.

Deocamdată vom căuta să îmbrățișăm încă tot numai umbre de-ale începutului. Ne găsim încă în faza precosmică, cu toate că am rostit și unele gânduri cu privire la geneza directă a diferențialelor divine. Se cuvine însă să mai adăugăm că, pentru a se ajunge la emisia diferențialelor divine, se impun Marelui Anonim și alte prealabile limitări ale posibilităților generatoare decât cele asupra cărora am stăruit în capitolul precedent.

O cosmologie de natură metafizică nu trebuie neapărat să ajungă în conflict cu o cosmologie de natură științifică, căci, în ciuda tuturor aparențelor contrare, obiectul lor nu este același. Începuturile sau substraturile despre care se simte datorate să vorbească o cosmologie metafizică sunt mult anterioare începuturilor și mult mai adînci și mai ascunse decât substraturile în preajma cărora își durează ipotezele o cosmologie de natură științifică. Și s-a hotărît că nu este cu putință o divergență de opinii unde nu se vorbește despre aceleași lucruri.

Teza inițială pe care înclinăm s-o punem în fruntea sistemului de cosmologie metafizică e susceptibilă de o dublă formulare. Variantele sunt alternante.

Întîia variantă: Marele Anonim este o existență unitară, de o complexitate și plenitudine substanțială și structurală singulare, care îi asigură deplina autarhie. El are posibilitatea, substanțială și structurală, de a se reproduce în chip nelimitat, adică de a emite alte existențe perfect similare sieși. Pentru a-și asigura poziția centrală hegemonică precum și echilibrul existenței, Marele Anonim își reglementează înadins și în chip preventiv reproductibilitatea.

A doua variantă: admitînd că gîndirea divină este de natură magică, adică identică cu actul realizator, și presupunînd că Marelui Anonim trebuie să-i atribuim o gîndire totalitară, atunci „totul divin” e pus în fața unei serii de existențe identice. Gîndindu-se permanent pe sine, Dumnezeu ar fi sursă nesecată de alți Dumnezei. În chip preventiv, Marele Anonim își va stinge însă orice act de gîndire în așa fel ca să nu aibă loc acest proces care ar degenera în descentralizarea anarhică a existenței.

Astfel, fie că are loc o generare pe temeiul posibilităților reproductive substanțiale și structurale ale Marelui Anonim, fie că are loc o creație pe temei de gândire divină, ceea ce ar trebui să se declare numai decît nu este o „cosmogonie”, ci o „teogonie” fără capăt. Dacă Marele Anonim s-ar lăsa orbește în grija latențelor sale ce tind a se împlini, ar rezulta un număr indeterminat de sisteme acosmice divine, identice sau similare, bîntuite de duhul răzmeriței.

Să clădim mai departe. Inițial atribuim așadar Marelui Anonim putința de a se reproduce pe sine însuși integral, printr-un *singur* „act indivizibil”. Față de această întîie și cea mai firească posibilitate a sa, care o dată izbîndită ar echivala cu crearea unor condiții de uzurpare, Marele Anonim ia măsuri de zădărniciere. Rezultă oare de aici că Marele Anonim trebuie numai decît să recurgă la o tehnică genetică în termeni *tocmai opuși* celor posibili, adică la geneza „diferențialelor divine”? Nu cu necesitate. Evitînd preventiv și în chip cu totul legitimat generarea sistemelor de o complexitate egală cu a sa, nu urmează că Marele Anonim trebuie să genereze cu orice preț purtători infinitezimali de structuri absolute simple, căci El are în fața sa și soluția de a genera făpturi de o masivitate substanțială și de o complexitate structurală mai reduse, ce-i drept, decît cele ale ființei sale, dar totuși masive și complexe. Iar generarea acestora s-ar putea face prin tot atîtea acte singulare, monofazice, cîte asemenea făpturi există în lumea știută și neștiută. O asemenea cale rămîne desigur deschisă Marelui Anonim, după ce el, din înalte rațiuni, își refuză emisia identităților sau a ipostazelor similare. Ce se întîmplă însă cu aceste posibilități secunde ale Marelui Anonim de a genera prin tot atîtea acte singulare, indivizibile, monofazice, o puzderie de făpturi și ființe de o masivitate și complexitate de felurită amploare, dar în nici un caz infinitezimale și simple? Dacă Fondul Anonim e reprezentat simbolic printr-o sferă sau un cerc, atunci făpturile sau ființele de o oarecare masivitate și complexitate la care ne referim permit o ilustrare grafică prin fel și fel de figuri care nu mai prezintă structuri absolut simple:

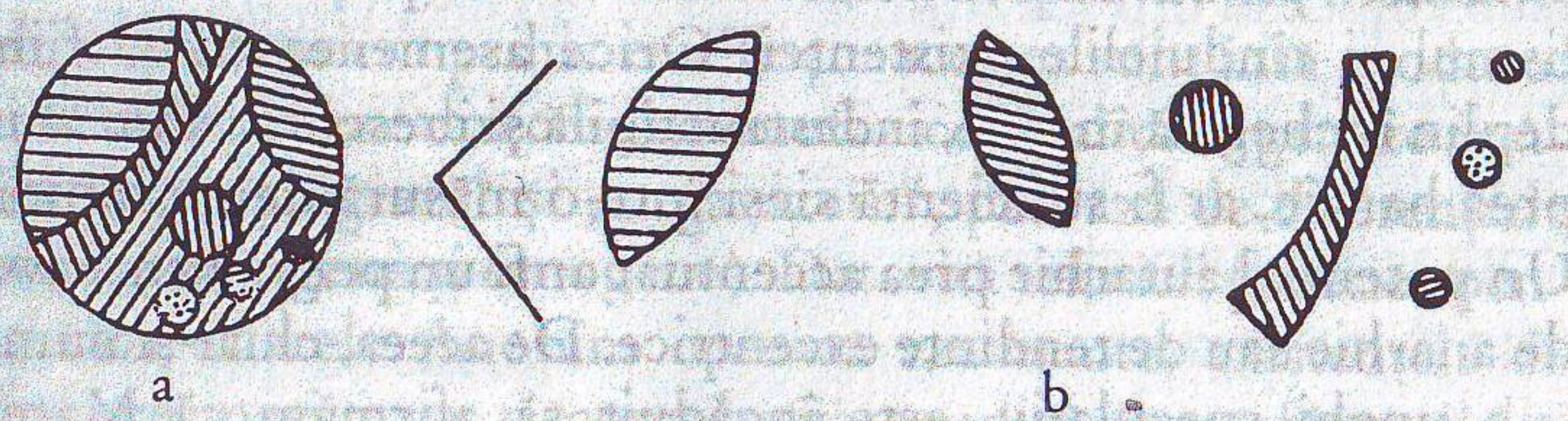


Fig. 9:

- a — Marele Anonim cu fragmentele sale complexe reproductibile prin acte monofazice
b — făpturi sau ființe, substanțial și structural complexe, teoretic posibile ca rezultate ale unor acte generatoare monofazice

Figurile de mai înainte pun într-un relief simbolic situația. Marele Anonim, după ce și-a anulat în chip preventiv perspectiva identităților, are posibilitatea secundă de a genera existențe masive și complexe precum Eonii, Ideile, Tipurile, Formele — și anume toate acestea prin tot atîtea acte monofazice corespunzătoare. Se va hotărî Marele Anonim să ia drumul unor astfel de procese? Mulți gânditori antici și moderni au fost de părere că aceasta este chiar singura posibilitate a Creatorului. Din partea noastră nu-i putem întări. Împotriva acestei păreri vom aduce deocamdată argumente speculative, dar mai apoi și unele foarte concludente dovezi de natură empirică. Marele Anonim are desigur în fața sa posibilități care variază enorm între acelea de maximă și de minimă amploare, dar el nu se decide nici pentru posibilitățile secunde ale sale, despre care tocmai vorbirăm, ci și le va anula din motive tot preventive. Privind lucrurile pur speculativ, suntem siliți a crede că orice făptură sau ființă de oarecare masivitate și complexitate, fiind realizată *direct* printr-un act indivizibil al Marelui Anonim, s-ar constitui în aspecte ce ar face-o de temut. O asemenea făptură sau ființă ar trebui să fie o existență absolut încheată în sine însăși, indestructibilă, singulară, de proporții superlative sau chiar cosmice. Dar cel puțin unele din aceste aspecte, cum ar fi de pildă complexitatea indivizibilă, indestructibilitatea și proporțiile major-cosmice, ar conferi unor asemenea făpturi sau ființe un „potențial

autarhic" prea ridicat, care n-ar mai fi compatibil cu centrismul și rînduiriile existenței. Orice asemenea ființă fiind deplin încheată în sine, indestructibilă și crescută ca un aluat prea harnic, ar fi suficientă sieși într-o măsură de nestăpînit. Un potențial autarhic prea accentuat ar fi un permanent izvor de anarhie sau de tendințe excentrice. De aceea, chiar și numai sub unghi speculativ, este îngăduit să afirmăm că Marele Anonim, urnit spre anulări preventive, își va înfrînge și această putință. Orice faptură sau ființă de oarecare masivitate și complexitate, fiind realizată direct și printr-un act monofazic, s-ar găsi în posesia privilegiată a unui potențial autarhic intolerabil în economia bine cumpănită a existenței. De aceea, orice asemenea posibilitate va fi din capul locului evitată. În acest chip, Marelui Anonim nu-i va rămîne decît cea mai limitată dintre posibilități, aceea de a-și pulveriza obiectivul actual generator în diferențiale divine, adică de a emite purtători infinitezimali de structuri virtuale absolut simple. Și de a admite constituirea de ființe sau fapte mai „complexe” numai *indirect*, prin *integrare* de „diferențiale”. De unde urmează că Eonii, existențele superioare pe care le-au imaginat sistemele gnostice, nu se realizează, deși sunt posibile. Ideile, ca „toturi”, desăvîrșite și indivizibile, așa cum le-a închipuit metafizica lui Platon, nu iau ființă, deși sunt posibile. Formele sau entelehiile, ca substrat al organismelor, așa cum le-a propus filozofia lui Aristotel, nu se declară, deși sunt posibile. Marele Anonim nu-și permite luxul generării unor existențe care, datorită potențialului lor autarhic demăsurat, ar altera rînduiriile peste care el domină. Lumea empirică, zona observațiilor noastre, e totuși vizibil populată numai de existențe de oarecare masivitate și complexitate! Enumerarea lor nu cere nici un efort: iată fenomenele mai amorfe ce le atribuim materiei neorganizate, sau fenomenele accentuat impregnate de formă ce le atribuim materiei organizate — cristalele, organisme, existențele psihospirituale, conștiințele, culturile. Dar nu e vorba numai de aceste existențe ușor accesibile simțurilor. Știința și filozofia ne întrețin despre o seamă de existențe complexe, printre care unele sunt transempirice, iar altele indirect sesiza-

bile: adică despre cuante ale energiei, despre atomi, molecule, celule, inconștient psihic etc. Toate acestea sunt însă produsul nu al unei geneze directe și monofazice, ci al unei geneze *indirecte*, de „integrare” și „organizare”, pe bază de diferențiale divine (eterogene și omogene). Datorită tehnicii genetice pentru care Marele Anonim optează realmente, existențele de oarecare masivitate și complexitate, adică toate fapăturile și toate ființele empirice, nu vor avea niciodată o încheiere lăuntrică indivizibilă, nici mărime superlativă, ele nu vor fi nici indestructibile și nici singulare sub raport numeric. În privința aceasta, ființele empirice fără deosebire stau mărturie: unitatea intrinsecă a fiecăreia e deficientă; de asemenea, în perspectivă cosmică ele sunt minore, apoi pieritoare, iar sub raport numeric ele sunt plurale în cadrul aceluiași gen de existențe. Potențialul autarhic al oricărei fapături sau ființe empirice este tocmai just diminuat și domesticit, pentru a nu mai sări din ordinea existenței și a nu mai manifesta veleități excentrice. Potențialul autarhic just înfrînat se datorează împrejurării că aceste ființe sau existențe de oarecare masivitate și complexitate sunt clădite pe temei de diferențiale, iar nu ca „întreguri indivizibile”, prin generări *directe*. Între toate lucrurile, numai diferențialele divine au darul indestructibilității, deoarece ele singure sunt rezultate ale unei geneze directe. Dar diferențialele divine *pot* să fie indestructibile, fiindcă în ciuda indestructibilității ele sunt de proporții minimalizate sub unghi substanțial și absolut simple sub unghi structural. Potențialul lor autarhic e atît de redus și de cumpănit, încît se îmbucă la perfecție cu toate intențiile divine.

Lumea empirică și zonele teoretice ale științei ne pun așadar în fața unor existențe de diversă masivitate și complexitate. Oricare din aceste existențe complexe ar fi putut să fie și altfel decît este. Marele Anonim a avut de pildă posibilitatea de a da ființă „energiei fizice”. Ce moduri genetice a avut la dispoziție pentru aceasta? Energia fizică este o existență complexă; în firea ei intră ca element constitutiv, între altele, și spațiul. Marele Anonim ar fi putut fără îndoială să genereze energia fizică direct și ca un *continuum* de proporții cosmice.

Totuși, energia fizică a fost generată *indirect*, sub modul unei infinite discontinuități, sub formă de „cuante”, fieștecare cuantă prin *integrare* de „diferențiale” (printre altele, de diferențiale „spațiale”). Când Marele Anonim a avut apoi posibilitatea să genereze existența complexă a materiei neorganice, el ar fi putut s-o facă de-a dreptul printr-un act monofazic sub forma compactă a unui singur atom, indivizibil și indestructibil, de dimensiuni cosmice. Totuși, Marele Anonim a preferat să genereze materia anorganică numai indirect prin integrare de diferențiale divine, proces care a avut drept rezultat o puzderie de atomi, minori, destructibili și variați. Când Marele Anonim a avut posibilitatea să genereze viața organică, el ar fi putut să producă de-a dreptul, printr-un singur act, un *singur* „individ viu” de proporții *cosmice*, indestructibil, de o desăvârșită închegare lăuntrică. Totuși, Marele Anonim a preferat să dea ființă vieții numai *indirect*, prin „integrare” și „organizare” de diferențiale, în nenumărați indivizi de diferite specii, de o înfățișare minuscule și perisabili atît ca indivizi cît și ca specii.¹ Nu prea vedem cum am mai putea să credem că în toate acestea n-ar palpa un sens.

La o mai minuțioasă observare, orice existență concretă de natură empirică se învederează ca purtătoare a unor note de discontinuitate. Privind ansamblul existențelor empirice, nu e greu să distingem mai multe feluri de discontinuități:

A. Remarcăm mai întâi la existențele concrete o discontinuitate cît privește gradul lor de complexitate structurală.

¹ Mai mulți gînditori din timpul romantismului afirmău că planetele și chiar aștrii ar fi ființe vii, sau că întregul cosmos s-ar fi constituit ca un unic organism. Un gînditor și cercetător de talia și onestitatea lui Fechner susținea încă existența unui real suflet planetar al pămîntului. Potrivit concepției noastre despre limitarea maximă a posibilităților divine și despre domesticirea potențialelor autarhice cu putință, ne împotrivim unor asemenea teorii. De altfel, împrejurarea că în lumea dată există ființe vii de proporții infime în comparație cu tot ce e planetar, astral și cosmic constituie în perspectiva deschisă de noi un indiciu suficient că lumea nu e un organism și că nu există nici suflete planetare. Nu pentru că acestea n-ar fi cu putință, ci fiindcă Marele Anonim, printr-o măsură voluntară, a prohibit geneza lor ca să prevină orice potențial autarhic care ar putea să sară din țîșnile existenței.

Lăsînd pentru moment orice teorie la o parte și ținînd sub ochi concretele accesibile simțurilor, constatăm sub raportul complexității o foarte înspicată diversificare. În cosmos se întind spații relativ goale alături de spații relativ pline de materie; alături de materia anorganică palpită ființe vii, alături de ființe vii inconștiente se afirmă ființe vii conștiente ș.a.m.d. Suind scara complexităților, n-am reținut aici decît etapele fundamentale printre care întrezărim firește nenumărate alte subetape secundare. E aici o discontinuitate sub unghiul complexității structurale și pe care am putea-o numi „discontinuitate comparativă”.

B. Aceleași existențe empirice manifestă apoi o a doua discontinuitate, de astă dată intrinsecă fiecăreia. Sunt existențe empirice alcătuite din unități circumscrise mai mult sau mai puțin delimitate care se juxtapun într-un raport de interdependență. Astfel „societatea” e compusă din „indivizi”, astfel un „organism biologic” e compus din „celule”, astfel „cristalele” sunt alcătuite din „molecule”. Existențele empirice apar deci ciuruite de o „discontinuitate intrinsecă”.

C. O a treia discontinuitate mai constatăm pe urmă, cel puțin la unele existențe empirice, și anume la acelea care iau înfățișarea unor „individuații” pe deplin caracterizate. Acestea apar sub raport numeric ca o pluralitate de „indivizi” în cadrul aceluiași „tip”. Omul nu s-a realizat ca un singur exemplar în lume, ci ca o repetiție plurală de indivizi. Cutare cristal nu există la singular, ci ca o pluralitate de indivizi aparținînd aceluiași tip cristalografic. Pluralismul indivizilor în cadrul aceluiași gen s-ar putea numi „discontinuitate de repetiție”.

Discontinuitatea comparativă, intrinsecă și de repetiție sunt trei moduri deosebite. Ele aparțin deopotrivă domeniului observației empirice. Nu prea vedem cum am explica această triplă discontinuitate fără de a face apel și la ideea unei discontinuități de natură cu totul secretă a existențelor empirice. Diferențialele divine pe care le punem la temeiul oricărei existențe complexe nu reprezintă în fond decît *ultimul* substrat *postulat* al celor trei moduri de discontinuitate empirică. Când vrem așadar să explicăm cele trei feluri ale discontinu-

ității empirice, suntem nevoiți să recurgem în ultimă instanță tot la o discontinuitate, adică la acea discontinuitate fundamentală a diferențialelor divine care permit diferite integrări și organizări. Inversînd acum perspectiva și privind lucrurile de sus în jos sub unghiul metafizic expus, aspectele în chestiune apar la rîndul lor ca indicii vizibile ale unui „potențial autarhic” *diminuat* sau *domesticit*, propriu tuturor existențelor complexe. Cu alte cuvinte, cele trei discontinuități empirice (comparativă, intrinsecă și de repetiție) nu sunt numai fapte de constatat ca atare, ci fapte pline de *semnificație*, ele se legitimează ca singurele aspecte în adevăr compatibile cu o rînduială existențială de natură centralistă. Discontinuitatea intrinsecă sau de componentă, proprie oricărei existențe empirice individualizate, discontinuitatea de repetiție, care desparte o existență empirică de una asemănătoare de același gen, și discontinuitatea comparativă, care delimitează o asemenea existență empirică pe scara complexității în general, sunt fapte care ar rămîne cu totul inexplicabile dacă am admite că existențele concrete la care ne referim ar fi generate *direct*, prin tot atîtea acte monofazice, din partea Marelui Anonim. Să presupunem că existențele empirice sunt produse în adevăr direct și monofazic (în cadrul genezei cosmice, firește). Într-o asemenea ipoteză, existențele empirice ar fi mai întîi lipsite de discontinuitatea *intrinsecă*. Fiind produsul direct al cîte unui act indivizibil, o existență empirică nu ar fi compusă din unități mai mici. Dar în ipoteza genezei directe și monofazice s-ar mai întîmpla ceva: orice existență individualizată ar fi incontestabil unică, ceea ce înseamnă că n-ar exista *pluralismul* în cadrul aceluiasi gen, adică n-ar exista „discontinuitatea de repetiție”. Dar, în ipoteza unei geneze directe și monofazice, și „discontinuitatea comparativă” ar suferi o alterare, căci, deși posibilă, ea ar fi în orice caz greu de constatat; aceasta din simplul motiv că orice complexitate realizată direct și monofazic ar fi mai puțin *explicită*, adică mai *unitar* „închegată” decît se înfățișează o complexitate realizată numai „indirect”, prin „integrare” și „organizare” de factori *diferiți* și *discreți*. De unde urmează că în tripla discontinuitate empirică ce

caracterizează individuațiile, deținem un mănunchi de fapte care pledează mai mult pentru *ipoteza* unei geneze *indirecte*, pe bază de „diferențiale divine” (eterogene și omogene), decît pentru ipoteza unei geneze directe și monofazice. Hotărît, considerații speculative cît și unele aspecte ale lumii empirice ne pun deopotrivă în situația de a face această afirmație metafizică de o eminentă însemnătate. Orice existență empirică, de oricît de disparentă masivitate substanțială sau complexitate structurală, apare ca produsul unei geneze *indirecte* pe temei de „diferențiale divine”. Rațiunea ce îndrumă pe Marele Anonim să opteze pentru această tehnică genetică e circumscrisă de grija de a preveni orice potențial autarhic prea accentuat și îndemnul de a asigura centralismul existențial. O nedumerire firească își face însă loc aici. Din moment ce Marele Anonim s-a decis să genereze orice existență complexă numai „indirect”, nu cumva el va admite ca pe această cale, de așijderea indirectă, să ia ființă și unele existențe de o amploare similară cu a lui însuși? Nu cumva Ipostazele, Identitățile pe care le-a ocolit în geneza directă se înființează totuși, datorită genezei indirecte, adică prin „integrare” și „organizare” de *diferențiale divine*? Ținînd seama de grija circumspectă pe care Marele Anonim o pune în reglementarea procesului genetic, suntem nevoiți să dăm acestei întrebări un răspuns negativ. Marele Anonim anulează dintru început și această posibilitate. O însemnată parte din diferențialele *posibile*, și anume acelea care corespund structurilor celor mai esențiale, celor mai *nucleare* ale sale, *Marele Anonim nu le emite*. (Vom vedea mai tîrziu care sunt aceste structuri și diferențiale.) În orice caz, datorită acestei nonemisii, procesele de integrare și de organizare ale diferențialelor divine vor avea prin urmare un *plafon* peste care nu se poate trece. Obiectivul actului genetic al Marelui Anonim se lămurește pas cu pas: el este nu numai pulverizat în emisie reală de diferențiale, ci și restrîns prin nonemiterea diferențialelor celor mai nucleare. Din rațiuni centraliste și de echilibru existențial, Marelui Anonim i se impune în prealabil o limitare extremă a posibilităților sale genetice. Această extremă limitare a posibilităților

divine consistă de o parte într-o parțială abstenență genetică, iar de altă parte în diferențializarea obiectivului. Ultimul aspect al actului generator ne silește aproape să spunem că procesul cosmogonic e reglementat după principiul *divide et impera*.

DIFERENȚIALELE DIVINE

Există un raport cu totul particular între metafizică și experiență. Nici o viziune metafizică nu poate nădăjdui o confirmare *pozitivă* pe plan empiric. Experiența posedă totuși darul de a *infirma* o metafizică. Orice metafizician știe că viziunea sa nu poate fi convertită și expusă în termeni de experiență. Orice metafizician cu simț de răspundere uzează totuși de experiență ca de un filtru. Acesta e motivul pentru care nu vom face nici un pas fără de a ne întreba întru cât concepția ce o desfășurăm este sau nu contrazisă de datele experienței.

Lucrurile empirice sunt în cea mai mare parte individuații cronospațiale, adică niște existențe ce au loc aici și acum. Individuațiile se caracterizează prin diverse particularități, printre care unele cu totul unice, iar altele de o generalitate divers gradată. Datorită particularităților sale care nu se repetă, individuația dobândește o înfățișare demonstrativă, dar inexprimabilă; datorită particularităților de caracter mai general, individuațiile se subsumează unor „tipuri”, treptat tot mai abstracte și *eo ipso* susceptibile de a fi denumite și determinate. Un gorun se înalță în fața noastră: îl vedem, îl pipăim, îl identificăm. Datorită unora din însușirile sale, gorunul are darul unei prezențe deosebite de a tuturor celorlalți goruni; față de actul nostru apercceptiv, el se afirmă ca o certă individuație. Forma lui, deși asemănătoare cu a altora, e prin o mulțime de amănunte *numai* a lui; felul cum sunt așezate crăcile e numai al lui, iar bogăția și distribuția frunzelor de așijderea. Însușirile singulare ale gorunului din fața noastră dobândesc un accent cu atât mai învederat singular cu cât ne

cufundăm mai intens în însăși materia și configurația lui concretă și în tot ce ni se comunică de-a dreptul prin poarta simțurilor aici și acum. Putem desigur concede unui metafizician libertatea de a-și pune această întrebare: A creat oare Dumnezeu gorunul din fața mea, *gîndindu-l* și *imaginîndu-l* în toate aceste singulare detalii printr-un act separat al conștiinței sale? Dacă răspunsul metafizicianului e afirmativ, atunci el e silit să pronunțe și concluzia că Dumnezeu a trebuit să genereze sau să creeze și toți ceilalți goruni prin tot atâtea acte separate, fiecare avînd un singular obiectiv. Într-o astfel de ipoteză, evenimentul natural, ca de pildă procesul fecundării, n-ar fi decît un prilej oferit lui Dumnezeu pentru a-și manifesta debitul creator. O metafizică populară curentă atribuie lui Dumnezeu un asemenea exces de grijă pentru fiecare fir de păr al nostru și pentru fiecare fir de nisip al mărilor. Dar există și o metafizică mai puțin curentă care crede că Dumnezeu nu a creat decît „*tipul*” gorunului, fie ca model ideal, potrivit căruia sunt făcuți toți gorunii reali, fie ca o misterioasă putere organizatoare efectiv prezentă în fiecare gorun. Dacă se acceptă o asemenea interpretare dată actului creator al divinității, atunci nenumăratele însușiri concrete, conceptual inexprimabile, care fac din acest gorun magnific înălțat în fața noastră un exemplar ce nu se repetă, ar fi accidentale și nu ar face parte din obiectivul actelor divine; însușirile singulare se datorează mai curînd unor împrejurări cu totul în afară de voința lui Dumnezeu. În Evul Mediu, o problemă metafizică de acest fel izbutise, în adevăr, să trezească un mare interes și tot atît de violente dispute. Unii interpreți arabi ai filozofiei aristotelice limitau gîndirea lui Dumnezeu la acte ideative, avînd drept obiect numai „tipurile generice”. Ei susțineau că Dumnezeu gîndește numai în „forme” care corespund conceptelor generale, astfel încît el, cît privește ordinea vieții (pentru a da un exemplu), ar avea cunoștință numai de „specii”, dar nu de „indivizi”. Individuațiile ca atare ar apărea în afară de sfera cognitivă a divinității. Se știe că vreo cîțiva scolastici creștini au primit să ridice mînușa și să intre în dispută, aceasta însă numai pentru a combate teza cu toată energia

imaginabilă. Pasiunea cu care creștinii au respins concepția nu e de mirat dacă se ține seama de accentul grav pe care metafizica creștină îl pune pe existența „*individuală*”. Interpretarea arabă a gândului aristotelic, contestând dumnezeirii posibilitatea de a gândi și de a cunoaște individul ca atare, ar fi putut fără îndoială să clatine unul din stâlpii capitali ai doctrinei creștine. Interpretarea arabă se așază desigur printre cele mai îndrăznețe teze susținute vreodată de spiritul uman în cursul istoriei. Din partea noastră, nu suntem dispuși să reacționăm împotriva tezei arabe cu același sentiment de panică sau de mirată frică ce cuprinsese pe apologeții unui Aristotel încreștinat.

Cît privește tehnica genetică a Marelui Anonim, am admis posibilitatea a două variante alternative. Geneza poate avea loc ca un proces de emisie directă din substanța și structura divină, aceasta fără ca eventuala „gîndire” a acestui proces să joace rol de component al procesului. Dar procesul genetic ar putea avea loc și pe temei de „gîndire” a obiectului ce urmează să fie realizat. Circulă, precum am mai spus, printre metafizicieni credința că actele de gîndire ale lui Dumnezeu sunt *eo ipso* și acte de realizare ale obiectelor gîndite. Această gîndire asimilată actului realizator este de fapt o gîndire magică de maximă intensitate și eficiență. După Cartea Genezei, Dumnezeu a zis: „Să se facă lumină!” — și „s-a făcut lumină”. Potrivit concepției biblice, tehnica genezei ar fi deci de natură magică prin excelență. Cum ar trebui să concepem gîndirea magică a Marelui Anonim dacă geneza cosmică ar avea drept substrat o asemenea tehnică?

Dacă în general atribuim Marelui Anonim acte de gîndire magică, atunci firește că nu putem să-i negăm posibilitatea de a *imagina* magic „individuațiile” și de a *gîndi* magic „tipurile” de felurită generalitate. Dar printre posibilitățile Marelui Anonim, întîietatea o are desigur una neasemănat mai firească. Marele Anonim are latitudinea să se gîndească magic mai întîi pe sine însuși, reproducîndu-se nelimitat pe această cale. Știm însă, de altă parte, că Marele Anonim nu-și permite ceea ce „poate”, ci procedează din superioare motive ca un crunt stîrpitor de posibilități, făcînd adevărate ravagii printre înfăptui-

rile cu putință. Marele Anonim nu-și va îngădui nici gîndirea totală a ființei sale însăși, nici gîndirea tipurilor, nici imaginarea individuațiilor de felul celor empirice. Dacă procedează magic, Marele Anonim nu va „gîndi” decît tot numai în „diferențiale divine”. Așadar, nu numai indivizii concreți, ci și tipurile generale sunt în afară de sfera gîndirii sale magice. Din rațiuni știute, obiectele gîndirii magice ale divinității trebuie să fie absolut simple și infinitezimale. Aceste obiecte iau ființă nu prin inventarea unui „ce” care înainte n-ar exista, ci prin limitarea și destrămarea unui obiectiv existent, care este însăși ființa divinității. Nu vom afirma așadar, ca unii interpreți arabi ai lui Aristotel, că Dumnezeu nu *poate* imagina individuațiile empirice și că el, prin natura sa, ar putea să gîndească numai tipurile. Din partea noastră, atribuim Marelui Anonim într-o privință mai mult decît gînditorii arabi, dar în altă privință mult mai puțin. Marele Anonim poate să imagineze individuațiile, de asemenea el poate să gîndească tipurile, căci el are în primul rînd posibilitatea gîndirii „Totului divin”. Toate aceste acte ar fi însă *inoportune*, inoportune pentru creatură și inoportune mai întîi pentru el însuși, care consideră totul printr-o optică centralistă. Asemenea acte de gîndire magică ar duce la geneza identităților sau la geneza unor fapte complexe de un potențial autarhic prea accentuat, adică la existențe care ar compromite hegemonia divină. În consecință, Marele Anonim își reduce gîndirea magică la obiectivul diferențialelor. Și nici măcar acestea el nu le gîndește pe toate, ci numai pe acelea care nu sunt de-a dreptul nucleare. Dar încă o dată: toate aceste considerații aspiră la o valabilitate metafizică numai dacă geneza se declanșează pe bază de gîndire magică. De fapt, noi înclinăm să credem că procesul genezei are loc mai curînd pe un plan ontologic, substanțial și structural, decît pe temeiul unei gîndiri magice, al gîndirii magice pe care o aduserăm în discuție mai mult ispitiți de duhul rău al disputei.

Pentru denumirea procesului cosmogonic, pentru designarea acestui reproducționism înadins diferențializat, nu se găsește nici un termen potrivit, fiindcă procesul e fără

pereche. Procesul genezei nu e pe deplin acoperit de nici unul din termenii: naștere, emisie, emanație, creație etc. În lipsa unui termen autentic și de circulație care să îmbrățișeze lăpădar procesul, suntem siliți să uzăm de unele cuvinte cum sunt tocmai cele pomenite. Termenilor le revine însă aproape numai rolul unor semnale de îndrumare a atenției asupra unui proces cu totul particular. Întrebuințând termeni precum al creației, al nașterii, al emanației etc., nu este așadar vorba de o identificare conceptuală a procesului, ci mai curînd de un gest arătător al limbii omenești ajunsă dintr-o dată într-o penibilă carență terminologică. Termenii sunt desigur de folos efortului nostru, dar nu e voie să pierdem nici o clipă conștiința impropriității lor. Prefigurația teoriei noastre cosmogonice, schițată în cele de mai înainte în trăsăturile ei mari, e susceptibilă, cu oarecare îngăduință binevoitoare licențelor, de a fi numită „emisionistă“, deși procesul descris reține atenția și prin particularități care nu aduc a simplă „emisie“. Actul în chestiune comportă un maxim volum, dar, pînă să se declare, el e sistematic degradat; actul, în loc să se dezlănțuie în totalități complexe și compacte, se restrînge la lansarea diferențialelor, și nici măcar la a tuturor diferențialelor posibile: unui proces *de iure* i se substituie astfel un proces în răspăr. Joacă rol capital în acest proces factorul unei voite și foarte motivate denaturări. De remarcat că nici unul din sistemele metafizice cu adevărat emisioniste nu s-a încumetat nici măcar aluziv la asemenea gînduri. Emisioniste sunt unele sisteme indiene care echivalează lumea fie cu o emanație substanțială, fie cu un vis al lui Dumnezeu. Emisioniste sunt atîtea sisteme islamice pentru care lumea e emisă de Dumnezeu, invizibilul, ca și cum acesta ar avea nevoie de culorile și formele cosmice spre a se arăta, spre a se face vizibil. Emisioniste mai sunt neîndoios și sistemele gnostice neoplatonice, care închipuie pe Dumnezeu ca prisoselnic izvor al unor existențe similare, în orice caz totalitare, sau a unor complexe existențe eonice. Cvasiemisionist este pe urmă sistemul monadologic al lui Leibniz, deși uneori apare formulat în termeni creaționiști. Ființa divină efulgurează, după concepția leibniziană, *indivizi*

care sunt imagini vii ale *întregului cosmos*, ca un fel de năframe ale Veronicăi produse în serie, cărora li s-a întipărit aceeași icoană cu deosebiri doar de claritate. (Comparația ne aparține, dar ea are dreptul de a ilustra întocmai ideea monadologică.) Orice „monadă“ este o totalitate cosmică în miniatură, o *lume* psihic introvertită. Orice monadă este, întrebuințînd un termen de-al nostru, înzestrată cu un potențial autarhic deplin, fiindcă trăiește din sine și prin sine, neavînd nici o legătură cu celelalte monade. Să recunoaștem că sistemele metafizice înșirate, ca și multe altele, au meritul de a fi ghicit unele „posibilități“ ale Marelui Anonim, dar tocmai acele posibilități care sunt înadins evitate, adică posibilitățile care pur și simplu nu au loc. E vorba aici despre posibilități care, constituind o primejdie pentru centralismul existenței, sunt extirpate încă în faza precosmică! Actele generatoare ale Fondului Originar nu pot avea decît un obiectiv alternant: ele sînt sau generatoare de „Toturi“ (divine, ipostatice, eonice, tipice), sau generatoare de diferențiale. *Tertium non datur*. Vom produce la timpul său și unele dovezi empirice decisive, prin care se arată că actele divine nu intenționează „Toturi“, nici mai ample, nici mai restrînse — de unde urmează că obiectivul lor este cu necesitate de natură diferențială. Actele generatoare de Toturi sunt posibile, dar ele rămîn neconsumate. Marele Anonim evită filiația și are sfială de rude asemănătoare care, inevitabil, s-ar mișca excentric. Marele Anonim nu vrea să se recunoască ca într-o oglindă în nici unul din rezultatele actelor sale. De aceea el, în prealabil, și le mutilează la maximum. Eroul prea cunoscut al unui mare poem dramatic se întreabă, dacă la început a fost Cuvîntul (Ideea) sau Fapta. Eroul prea cunoscut hotărăște precum hotărăște. Din parte-ne, vom răspunde: La început n-a fost nici Cuvîntul, nici Fapta. Căci la început a fost un fel de categorică și radicală distanțare precaută a divinității față de propriile sale posibilități generatoare.

Mai înainte de a arăta modurile în care diferențialele divine se integrează în faza genezei indirecte, să mai lămurim puțin însuși gîndul acestor diferențiale divine. O diferențială divină

este echivalentul unui fragment infinitezimal din Totul substanțial și structural, deplin autarhic, transspațial al Marelui Anonim. Diferențiala divină nu este cîtuși de puțin identică cu diferențiala spațială cantitativ-matematică. *Cu diferențialele divine ne găsim într-o regiune transmatematică, iar diferențiala matematică n-ar constitui decît un „caz” între nenumărate diferențiale divine eterogene.* Din diferențiale matematice omogene am putea încheia o viziune matematică a spațiului, niciodată însă realitățile cosmice. Ba, după cum vom încerca să arătăm în unul din ultimele capitole, nici măcar spațiul *real* sau acea existență *X*, căreia în chip inadecvat îi răspundem cu intuiția noastră subiectivă despre spațiu, nici măcar spațiul *real*, repetăm, se pare că nu se „organizează” numai pe temei de diferențiale matematice, ci pe temei de diferențiale divine foarte eterogene. Despre acesta însă mai târziu.

Diferențialele divine (ne referim acum la cele eterogene) sunt substanțialmente tot atîtea purtătoare infinitezimale ale cîte unei structuri virtuale de extremă, de ultimă simplitate. Diferențialele divine reprezintă deci, atît sub unghiul dimensiunii cît și sub unghiul structural, ceva *liminar*, ceea ce face cu neputință o imagine a lor. Dar și gîndirea *conceptuală* a diferențialelor divine prezintă o dificultate, ba chiar o dublă dificultate. Diferențialele divine trebuie să le concepem ca purtătoare „infinitezimale” (simbolic ca „puncte”) ale cîte unei *structuri virtuale* absolut simple.¹ Prin introducerea „infinitezimalului” în acest domeniu și a „absolut simplului”, ni se cere așadar să gîndim de două ori „liminar”. Conceptele liminare implică, spre a fi gîndite, procese psihologice progresiv infinite, pe care conștiința teoretică nu le realizează însă, ci le subînțelege „intențional”. Nu s-ar putea afirma, prin urmare, că dificultățile ce le întîmpină gîndirea conceptuală a „diferențialelor divine” ar fi de altă natură decît dificultatea altor con-

¹ Că diferențiala divină este purtătoarea numai a unei *virtuale* structuri (și aceasta absolut simplă) este de o mare însemnătate după cum vom arăta mai târziu. Prezicerea aceasta, deși nu pare importantă, are incalculabile consecințe.

cepte liminare de care nici „știința” nu este scutită. În cazul diferențialelor divine, aceste dificultăți conceptuale sunt doar îngrămădite. Conceptul diferențialelor divine se impune totuși pentru zone marginase. Împrejurarea că pentru ideea acestor diferențiale nu dispunem de un suport concret-imaginar sau faptul că însuși conținutul conceptului e mai mult intenționat și postulat decît împlinit nu sînt de natură să ne interzică operația intelectuală cu un asemenea concept. Știința face același lucru fără strop de sfială și, mai ales, de la un timp încoace. Știința utilizează și ea concepte dintre cele mai abstract alambicate, lipsite de un comod suport imaginar, psihologic convenabil, și pe deasupra de o învederată pecete liminară. Știința, dacă ne-ar împinge la proces pe această chestiune, chiar de bună-credință fiind, ar pierde, căci întru apărarea noastră am invoca mărturia solemnă și de neescamotat a propriilor ei procedee.

Afirmam adineauri că diferențiala divină ar fi sub unghi substanțial o existență infinitezimală. Vom avea însă grijă să adăugăm numaidecît că *substanța* unei diferențiale divine nu e identică cu nici una din substanțele empirice și nici cu acelea cu care operează teoriile științifice. Totuși, *substanțele* „diferențialelor” *prefigurează* pe toate celelalte. Evident, diferențialele divine sunt de natură „substanțială”, iar diferențialele eterogene se diversifică și sub acest unghi al substanței, dar ele nu vor fi niciodată de natură caracterizat „energetică” ori „materială”, sau de natură caracterizat „psihică” ori „spirituală”. Energia fizică, de pildă, este o existență, sub unghi substanțial și structural, *complexă*, chiar sub forma ei fundamentală de „cuante”. Cuantele de energie reprezintă ele înșile, fiecare pentru sine, o integrare și organizare de anume diferențiale divine, atît eterogene cît și omogene. Materia, la rîndul ei, chiar redusă la ultima ei expresie electronică sau protonică, este ea însăși o integrare și o organizare de diferențiale divine, de diferențiale cu totul *sui-generis* sub raport substanțial. „Psihicul” și „spiritualul” sunt ele înșile rezultatul unor procese de integrare și organizare ale unor diferențiale divine, de diferențiale iarăși cu totul aparte sub unghi substanțial.

Energia fizică are deci ca substrat diferențiale variate, dar specifice, materia de asemenea alte diferențiale variate, dar specifice; viața de așijderea; și psihicul și spiritualul nu mai puțin; fiecare regiune cu diferențialele sale de bază eterogene, dar specifice. Niciodată diferențialele divine care în chip activ colaborează, de pildă, la constituirea „materiei” nu vor putea să dea ca rezultat și „viața” sau „spiritul”: pentru constituirea acestora se cere colaborarea unor diferențiale de natură specifică.

Diferențialele divine eterogene se diversifică sub raport substanțial solidar cu structurile virtuale absolut simple ale căror purtătoare ele sunt. Sursa acestei negrăite eterogenități a diferențialelor divine este însăși complexitatea substanțială și structurală a „Totului divin”. *Diferențialele divine eterogene, reprezentând sub raportul structurilor lor virtuale un Tot infinitezimal-fragmentat, sunt, datorită acestei origini a lor, de natură complementară. În această împrejurare trebuie să căutăm și explicația posibilității unor procese de integrare între ele.*

Cum în sfera ansamblului substanțial și structural al Marelui Anonim am putea face o distincție oportună între zone mai centrale, mai nucleare, mai esențiale, și zone mai periferiale sau mai puțin esențiale, diferențialele divine eterogene ce corespund unui număr echivalent de fragmente infinitezimale ale complexului anonim vor accepta în consecință aceeași distincție: căci unele diferențiale raportate la sursa lor vor avea o origine mai nucleară, iar altele o origine mai periferială. Cele de-a dreptul nucleare, deși posibile, nu iau însă ființă, fiind prohibite prin sistemul de măsuri preventive. Prin această nonemitere a diferențialelor de-a dreptul nucleare se creează de fapt o linie superioară pentru procesele de „integrare” ce au loc ulterior în univers. Dincolo de acest plafon, procesele de „integrare” nu sunt în stare să treacă, fiindcă nu există „diferențialele divine” necesare cu ajutorul cărora să se poată înfiripa.

Potrivit concepției noastre, obiectivul primar al actului genetic al Marelui Anonim este încă în faza precosmică în prealabil degradat prin eliminarea tuturor posibilităților majore.

Încă în faza precosmică, posibilitățile sunt diferențializate, iar ca atare ele sunt parțial discriminate (cele nucleare) și parțial realmente emise în formă de diferențiale eterogene. Cum însă acest act genetic, preventiv reglementat, se repetă fără sfârșit, vom face afirmația că fiecare diferențială divină este generată în nenumărate exemplare de același fel. Orice diferențială divină are un tiraj infinit.

Cu acestea am fi dat contururile necesare anticipației pur speculative a concepției noastre cosmologice.

INDIVIZI, TIPURI, IZVOADE

Ajunși aici, ne găsim în fața a două mari întrebări:

1. Cum se împacă viziunea metafizică, expusă, cu datele experienței, cu rezultatele cercetărilor empirice în general?
2. În ce consistă geneza indirectă care constituie a treia fază a procesului cosmogonic?

În fața acestor întrebări, ni se pare firesc să părăsim pentru o clipă podișurile speculației, pentru a proceda la o descriere a aspectelor esențiale ale lumii date. Vom face așadar abstracție pentru moment de problema genezei și întoarcem privirea spre lumea concretă cu fenomenele, aparițiile și fapăturile ei. Printre variatele apariții concrete sunt unele care, datorită felului lor, se impun atenției noastre cu deosebită insistență. Ne referim la aparițiile care atestă oarecare autonomie în raport cu mediul lor, un oarecare grad de independență față de câmpul lor, în care ele respiră, și vădite reacții în vederea autoconservării în cadrul lumii. E vorba cu alte cuvinte despre aparițiile concrete care se prezintă ca „întreguri” cu „părți” în subordine. Aceste închegări, înzestrate cu particulare însușiri care le îngăduie să-și afirme, și pînă la un punct să-și apere, modul și forma lor de existență față de ofense posibile din afară, pot fi numite „indivizi”. Indivizii sunt existențe complexe. Totdeauna. Condiționate de o seamă de împrejurări,

adică de un mediu prielnic, aceste existențe se manifestă totuși, în mai mică sau mai mare măsură, oarecum ca niște „întreguri“ care par a-și avea rostul în ele înșile. „Indivizii“ sunt în stare să reacționeze față de alte rațiuni de proveniență externă sau față de stricăciuni lăuntrice, ba uneori ei sunt în stare să-și refacă în chip cu totul uimitor anumite părți distruse. Cristalele sunt asemenea existențe care merită calificativul de „indivizi“. Într-o măsură și mai accentuată, astfel de indivizi sunt ființele organice, plantele și animalele. Enumerându-le, ne oprim înadins numai în preajma acelor existențe individualizate de a căror efectivă existență luăm act pe căile cunoașterii empirice. Rămîne însă loc și pentru întrebarea cu privire la unele închegări individualizate de alt ordin, nonempiric, pe care le bănuim doar teoretic, cum ar fi moleculele, atomii și poate că și componentii acestora. Ce cunoștințe filozofice recoltăm deschizînd pur și simplu ochii și privind „indivizii“ cu state de prezență în împărăția simțurilor? În ordine cognitivă, ne familiarizăm cu indivizi de orice soi, fie cristalici, fie organici, fie psihici, datorită impresiilor ce ni le comunică simțurile, dar și datorită cunoașterii conceptuale. Gorunul din fața noastră solicită simțurile printr-o infinitate de detalii care fac ca el, așa cum este, să fie fără pereche: nu este în tot universul un al doilea gorun exact asemenea. Dar în afară de aceasta, gorunul posedă și aspecte de natură mai mult sau mai puțin generală care aparțin și altor goruni. Datorită unora dintre însușirile mai generale, îl identificăm pe plan conceptual ca „gorun“; datorită unor însușiri și mai generale, îl încadrăm în familia „stejarilor“, iar datorită unor însușiri foarte generale, îl recunoaștem drept „copac“. De îndată ce am stabilit specia din care face parte un individ, avem latitudinea — aceasta în măsura experienței de a ne ridica treptat la noțiuni din ce în ce mai generale. Caracteristica noțiunilor la care ne referim aici este aceea de a fi „tipice“ în raport cu „indivizii“ pe care și-i subsumează. „Individul“ se subsumează unui „tip“ în totalitatea sa, iar un tip mai puțin general se subsumează unui tip mai general, de asemenea în totalitatea sa. Științele descriptive și clasificatoare au găsit în-

totdeauna că una din sarcinile lor de căpetenie este de a stabili tipurile din ce în ce mai abstracte cărora li se subsumează indivizii. Răsfoind un manual de botanică sau de zoologie, vedem în deplinătatea desfășurării sale acest procedeu. Un alt aspect al indivizilor este acela al *izvoadelor*. Ce sunt „izvoadele“? „Izvoade“ sunt anumite motive structurale și formale de-ale indivizilor în același timp „tipice“ și „transtipice“. Izvoadele sunt aspecte tipice, dar parțiale, de-ale indivizilor; dar nu toate aceste aspecte tipice și parțiale, ci numai acelea care se găsesc la „tipuri“ *diferite*. Particularitățile strict individuale, adică acelea care nu se repetă, nu pot fi numite „izvoade“: de exemplu felul cu totul singular cum sunt distribuite cele douăzeci și una de crengi ale gorunului din fața noastră, sau numărul exact al frunzelor sale, sau forma fiecărei frunze în parte, sau forma deteriorată de insecte a uneia dintre frunze. La alcătuirea individului colaborează desigur și o sumă de accidente. Accidentatul nu poate fi izvod. „Ghimpii“ trandafirului ilustrează însă un „izvod“, fiindcă ei fac parte din structura și forma tuturor celorlați trandafiri, fiindcă sunt „tipici“, dar în același timp și „transtipici“, întrucît „ghimpi“ găsim și la plante cu totul de alt tip decît „trandafirii“. Trecearea de la un „individ concret“ la un „izvod“ nu se săvîrșește numai prin procesele intelectuale care conduc la constituirea ideativă a „tipurilor“, adică nu numai prin ceea ce curent se numește abstracție, ci și printr-o operație de „izolare“ și de „apropiere“ între „tipuri“ *diferite*.

Anomaliile pur „individuale“ nu sunt „izvoade“, dar nici anomaliile care apropie incidental pe un „individ“ care aparține unui „tip“ *determinat* de toți indivizii *altui* „tip“. Un copil uman se poate naște cu o pieleță între degete, care aduce cu pielea dintre falangele broaștei sau de la picioarele păsărilor înotătoare. Această particularitate „incidentală“, monstruoasă la un copil, nu reprezintă însă un „izvod“, ci o simplă anomalie, fiindcă nu este o însușire nici funcțional-întemeiată, nici generală a genului uman. Dar pieleța pentru înot a broaștelor și a păsărilor înotătoare este un *adevărat izvod*. De remarcat e că această particularitate a broaștelor și a păsărilor înotătoare

este un „izvod“, fiindcă instituie anumite analogii între „tipuri“ foarte deosebite. Cu alte cuvinte, tipuri preponderent disanalogice pot să aibă unele motive structurale și formale analoage: acestea sunt „izvoadele“ (anumite moluște au ochi foarte asemănători cu ai mamiferelor). Mai mult, tipuri radical diferite posedă uneori nu numai un izvod asemănător, ci mai multe (de exemplu, rinocerul-mamifer se aseamănă prin mai multe astfel de izvoade cu o specie reptiliană paleobiologică, cu un uriaș saurian (*Triceratops*) din mezozoicul cretacic. (În Australia există printre „marsupiale“ unele specii care, prin felurite „izvoade“, seamănă cu diverse specii de mamifere superioare: cu sobolul, cu veverița, cu lupul.¹) În principiu, orice însușire generală a unui anumit tip poate să fie și izvod dacă ea se găsește ca însușire generală și la un alt tip de ființe *diferit* de cel dintâi. Sub unghiul formal, balena are izvoade asemănătoare cu peștii și foarte neasemănătoare cu ale mamiferelor al căror „tip“ sau clasă abstractă subsumează totuși balena. Aceeași balenă-mamifer are evidente izvoade asemănătoare nu numai cu peștii de astăzi, dar mai ales cu o specie reptiliană din mezozoic, adaptată la circumstanțe acvatice.² În general, „tipuri“ asemănătoare și înrudite pot avea izvoade disanalogice, iar tipuri radical diferite pot să aibă izvoade asemănătoare. Tipurile și izvoadele sunt deci *variable independente*. Subliniem cu aceasta o constatare empirică căreia îi revine meritul de a fi în afară de orice teorie. Propozițiile se verifică la fiecare pas. Cum se explică această situație, fără îndoială paradoxală? Ni se pare că aspectul nu poate fi neglijat de nici o teorie care aspiră să lămurească în chip serios geneza formelor biologice în plenitudinea lor. Filozofia și știința au încercat prin o mulțime de teorii elucidarea problemelor în conexiune cu ideea genezei. Au ținut oare seama îndeajuns de faptele paradoxale citate mai sus? Din nefericire, nu. În orice caz, faptele n-au fost aruncate pe

¹ A se vedea Edgar Dacqué, *Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens*, München, 1936, p. 57.

² *Ibidem*, p. 123. Cu explicația pe care Dacqué o dă fenomenului nu putem fi de acord. Dar despre aceasta mai târziu.

cîntar cu toată greutatea ce o au. Știința nu manifestă o simpatie prea caldă faptelor paradoxale. Înainte de a încerca să arătăm cum aceste fapte se încadrează în viziunea cosmologică ce am schițat-o în partea dintâi a lucrării de față, am vrea să mai atragem luarea-aminte și asupra altor aspecte ale creației, care de asemenea cer să fie examinate.

MODURILE ONTOLOGICE

Cristalele, plantele, animalele, persoanele etc., adică făpturile de un pronunțat caracter individualizat, înmănunchează în ființa lor particularități susceptibile de o distincție pe care am arătat-o tocmai în capitolul trecut. Există particularități singulare (fie firești, fie anormale), particularități tipice și particularități izvodale. Particularitățile singulare sunt cele ce aparțin indivizilor ca atare și care nu se repetă. Particularitățile tipice sunt acelea care aparțin tuturor indivizilor unui gen. Particularități izvodale sunt motive formale care aparțin tuturor indivizilor de același gen, dar și unor indivizi de tipuri cu totul diferite. Interesante pentru preocupările noastre sunt mai ales cele din urmă. Ceea ce trece drept „esență“ a făpturilor se alcătuește din particularități tipice și izvodale. De esența făpturilor mai ține însă și un alt aspect: ne gândim la „modul de a exista“ al făpturilor sau la „modul ontologic“. Universul e plin de negrăit de variate făpturi. Universul e populat de făpturi care desfășoară o infinită gamă de trăsături individuale, tipice și izvodale. Dar același Univers care rulează o imensă varietate de creaturi, un joc infinit diversificat sub triplul unghi al însușirilor individuale, tipice și izvodale, nu ne reține atenția decît printr-un număr foarte limitat de „moduri ontologice“. Modurile ontologice dețin totuși locurile cele mai hotărîtoare în arhitectura Universului. Ne-am spus cuvîntul și în alte studii cu privire la aceste moduri, care au darul mai mult decît oricare altele să introducă o articulație și complexitate calitativă în lume. De astă dată, ne vom mărgini

la cîteva remarci ce urmează să fie valorificate în ordinea de idei ce ne preocupă.

Să degajăm terenul în vederea unei definiții. Un mod ontologic se caracterizează în general prin două momente corelative care nu pot fi gîndite unul fără de celălalt. Întîiul moment e felul de a fi. Al doilea moment e „orizontul” de care totdeauna este legat un fel de a fi. Orice „fel de a fi” e desigur susceptibil de grade de intensitate, cîtă vreme „orizonturile” (diferitelor feluri de a fi) se disting prin complexitatea lor. Cuvîntului „orizont” îi acordăm o semnificație mai „amplă” decît termenilor de „spațiu” și „timp”. Dar e și firesc s-o facem. Căci, de o parte, orizontul este totdeauna un „orizont” *pentru o faptură* sau „perspectivă” *pentru un individ*, cîtă vreme spațiul și timpul admit să fie concepute și numai pentru sine în afară de orice relatare la o faptură. Iar de altă parte, spațiul și timpul sunt totdeauna niște elemente, într-un fel sau altul, incluse ale oricărui „orizont”. Orizontul are deci o semnificație debordantă față de conceptele spațiului și timpului. Să procedăm, deși am făcut-o și altădată, la caracterizarea cîtorva „moduri ontologice”. Cîteva noi precizări nu pot să strice. Iată cîteva moduri ontologice.

Cristalele își au modul ontologic specific. Ele există într-un anume fel legat de un „orizont” al lor, cel puțin în *faza devenirii lor*. Adevărat e că cristalele, o dată deplin închegate în spațiu și în timp, nu mai pot să fie socotite ca fapte înzestrate cu un „orizont”. Să nu uităm însă că cristalele au și o fază dinamică, în cursul căreia ele se „organizează”, se clădesc, avînd în stăpînirea lor perspectiva unui spațiu de umplut. În faza lor dinamică, cristalele posedă de fapt un orizont, un orizont de consumat prin autoclădire. În clipa cînd cristalele s-au clădit, orizontul încetează, prin aceea că e consumat. Pentru cristale, orizontul e spațiul-perspectivă de ocupat prin înfiriparea ființei lor. Orizontul cristalelor e spațiul de luat în stăpînire, atît cît trebuie pentru închegarea monocentrică a unei fapuri. Cînd cristalul s-a împlinit, *orizontul* său a decedat ca „orizont”.

Un alt mod ontologic urmează să atribuim plantelor. Vegetalele nu posedă numai un orizont în înțeles de spațiu de consumat prin creșterea dinamică a ființei lor. Orizontul vegetalelor depășește aceste limite. Plantele sunt *finalist* angajate și

împletite în spațiu și în timp. Ele au față de orizontul lor posibilitatea unor reacții pline de noimă, a unor reacții menite să le conserve în cadrul lor dat o dată pentru totdeauna. Orizontul însuși e, pentru plante, un factor complementar al unor rînduieli finaliste. Semnificația orizontului e de astă dată desigur mai complexă în cazul cristalelor.

Și iarăși, pentru animale, orizontul reprezintă altceva: orizontul devine, pentru modul animal, cadrul în care se „orientează” un *subiect*. Orizontul e aici cadrul, consimțit sau nu, al unor căutări, al unor ocoliri. Animalul se afirmă ca un subiect care, fără a putea să se smulgă cu totul din orizontul ce i s-a hărăzit, are totuși puțința de a se detașa întru cîtva de acesta, de a se distanța, luînd inițiative, și de a reacționa în diferite chipuri. Orizontul este, pentru animal, neapărat și un factor complementar, al unui finalism organic, dar mai puțin decît pentru plantă. Orizontul este pentru animal, în primul rînd, un cadru familiar sau străin față de care el poate să întreprindă diverse acte în vederea securității, în genere, a fapturii sale. Un alt mod ontologic specific și mai complex este trăsătura structurală, fundamentală, a ființei umane. Omul deplin, nu numai ca individ, ci în genere ca om, respiră și ființează în orizontul misterului în vederea revelării acestuia. Acest fel de a fi și acest orizont sunt o condiție prealabilă a întregului destin uman și a menirii creatoare a omului. Dacă pentru orizonturile celorlalte moduri ontologice spațiul și timpul sunt factori implicați, incluși, care dobîndesc o anumită semnificație perspectivă, pentru orizontul uman spațiul și timpul sunt de asemenea factori implicați, dar în același timp și *radical depășiiți*. Spațiul și timpul devin în cadrul orizontului uman simple „semnale” ale unui „ce” de revelat.¹

Subliniem încă o dată că modurile ontologice, cu orizonturile lor, reprezintă articulațiile arhitectonice cele mai de seamă ale lumii. Modurile ontologice nu apar, firește, decît în înjghebări morfologice: tipice, izvodale și individuale. Cîta

¹ A se vedea și studiile noastre *Geneza metaforei și sensul culturii*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1937, și *Artă și valoare*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1939.

vreme însă modurile morfologice sunt nenumărate în Univers, modurile ontologice sunt doar câteva, de unde urmează că unui singur mod ontologic îi corespund, solidare cu el, o mulțime de moduri morfologice. Modul ontologic al tuturor plantelor e unul și același, precum l-am pus în lumină, aceasta în ciuda faptului că structurile lăuntrice și formele externe ale plantelor sunt enorm de variate. Cert e, de altă parte, că orice mod ontologic este la rîndul său condiționat de structuri și de forme care pot varia în anumite limite, dar oricum pe deplin determinate în cadrul acestor limite. Astfel încît modul ontologic al omului, de pildă, n-ar putea niciodată să se ivească în condiții pur vegetale. Anevoie se va putea imagina o specie vegetală viețuind în orizontul misterului pentru revelarea acestuia. Asemenea ficțiuni sunt îngăduite doar autorilor de basme. Vegetalul este, prin toată structura sa, foarte departe de a îndeplini condițiile ce se cer pentru declararea efectivă a modului ontologic în orizontul misterului. În orice caz, o complicare a modului morfologic al unei făpturi sau ființe nu atrage după sine în chip necesar și un nou mod ontologic. Un mamifer este, sub unghi morfologic, de o complexitate superioară unei moluște. Modul lor ontologic este totuși, cu oarecare aproximație, același: un fel de a fi în orizontul lumii date și în vederea autoconservării. Absolut sigur ni se pare însă că izbucnirea oricărui nou mod ontologic este concomitentă și cu ivirea unor motive structurale și formale noi în constituția unei ființe.

Asemuite între ele, modurile ontologice pe care le cunoaștem sunt unele mai plenare, altele mai puțin plenare. Unul dintre modurile ontologice cele mai puțin plenare este, cum de la sine se va bănuî, acela al cristalelor, care nu există decît pentru a se clădi și care nu are alt orizont decît porțiunea de spațiu și de timp necesare autoclădirii. Orice cristal posedă un asemenea orizont în chip individual și fără de vreo referire la urmași de același gen. Un mod ontologic mai plenar îi revine plantei; orizontul ei este egal cu un anume spațiu și timp pătrunse de finalisme ale căror dimensiuni depășesc limitele firești ale individului-plantă, angajînd specia și poate chiar mai mult decît specia. Orizontul cel mai plenar dintre

ființele terestre aparține omului. (Cît de „plenar“ este modul ontologic al omului vom arăta în capitolul închinat semnificației „istoriei“.) Desigur că e mult mai greu să ne convingem de existența modurilor ontologice decît de existența modurilor morfologice. Structurile și formele sunt oarecum mai la îndemîna mijloacelor noastre cognitive, ele solicită simțurile noastre de-a dreptul. Cîtă vreme, pentru constatarea modurilor ontologice cu corelatele lor orizontice e nevoie nu numai de o foarte mare și îndelungată experiență filozofică, dar și de un sever exercițiu analitic și nu mai puțin de o nuanțată viziune de ansamblu. Identificînd cele câteva moduri ontologice, n-am părăsit totuși nici un moment contactul cu realitățile concrete. Tot ce am făcut a fost doar o avansare pînă la esențial, dar n-am făcut propriu-zis teorie constructivă. Dacă ni se dă voie să facem teorie și în această ordine de idei, atunci am îndrăzni poate să vorbim și despre alte moduri ontologice, mai plenare decît ale omului. Un asemenea mod ontologic de maxim volum orizontic am atribui pe plan teoretic, de exemplu, Ființei divine. Pe linia teologiei tradiționale am declara că orizontul divin este acela al misterelor convertite adecvat și pozitiv în „arătări“. Dumnezeuului-demon, care este Marele Anonim, i-am putea atribui chiar mai mult decît atît, și anume posibilitatea de a-și reglementa orizontul după cum îi dictează sfîntul și egocentricul interes. Marele Anonim poate să renunțe la orizontul divin și să și-l anuleze în chip suveran, pentru a nu crea decît ceea ce e compatibil cu centralismul poziției sale. Cu excepția acestor păreri teoretice cu privire la Marele Anonim și orizontul divin, toate cele arătate în legătură cu modurile ontologice și corelatele lor orizontice sunt expresia experienței pipăite la încheieturi, dense constatări, observații verificate prin îndelungată trăire meditativă în intimitatea cosmosului împrejmuitor.

Am afirmat așadar că sub unghi ontologic făpturile și ființele lumii se diversifică în mai multe moduri, unele mai plenare, altele mai puțin plenare. Sub raport morfologic, făpturile și ființele sunt incomparabil mai diversificate decît sub raport ontologic. De ce toate aceste lucruri sunt precum sunt și nu altfel? Dacă în Univers există un mod ontologic atît de plenar

cum este al omului, de ce mai palpită alături și altele mai puțin plenare? Dacă modurile ontologice sunt variate, de ce totuși variația lor nu are belșugul modurilor morfologice? Toate aceste întrebări par desigur ale unui copil de o curiozitate nestăpînită care după orice constatare se grăbește să adauge un „de ce?”. Asemănarea cu copilul nu înseamnă însă o denunțare. Asemănarea e mai curînd un elogiu adus filozofului. Într-o privință, filozoful e tocmai omul care nu iese niciodată din vîrsta copilăriei. Filozofia este copilărie fără exod. Copilul, care pentru cei mai mulți oameni este o fază, înseamnă pentru filozof o permanență. Pentru oamenii maturi, aproape totul se înțelege de la sine, dar aceasta nu fiindcă oamenii izbutesc în cele din urmă să-și castreze curiozitatea. Copilul deține condiții subiective care, indiscutabil, îl avantajează. Și alături de el — filozoful. Să nu ne sfiim prin urmare de a întreba: „De ce lucrurile sunt așa cum sunt, și nu altfel?”

Iată: tipuri de ființe profund și esențialmente asemănătoare par adesea copleșitor disanalogice datorită unor aspecte secundare care au aproape darul de a le deghiza. Iată: motivele formale asemănătoare se găsesc la tipuri cu totul distincte. Iată: fapăturile manifestă sub unghiul complexității formale o imensă varietate. Iată: sub unghiul plenității ontologice, fapăturile și ființele manifestă variații mai puțin, dar oarecum mai abrupte!

După argumentele pur speculative, care sprijină ipoteza unei geneze indirecte pe temei de diferențiale divine, toate aceste aspecte empirice generale pledează parcă și ele mai mult în favoarea acestei ipoteze. Persistența încăpățînată a unora dintre structurile fapăturilor, alături de variabilitatea altora, indică mai curînd o discontinuitate a elementelor de bază capabile de diverse combinații, decît o geneză directă și integrală a acestor fapături și ființe potrivit unor planuri ad-hoc. La fel, distribuția unor motive formale asemănătoare (izvoade) la fapături și ființe foarte deosebite ca tipuri pledează de asemenea mai curînd pentru discontinuitatea unor elemente de bază în stare să se combine foarte felurit, decît pentru o geneză directă a acestor fapături și ființe ca „întreguri indivizibile”. Argumentul empiric decisiv împotriva ipotezei meta-

fizice a genezei directe și monofazice a fapăturilor și ființelor îl produc însă fenomenele de „parafinalitate” despre care vom vorbi în capitolul următor.

Nu pretindem deloc să fi găsit singura și ultima teorie metafizică posibilă, căci am ieșit de mult din faza credințelor într-o singură teorie salvatoare și privilegiată. În situația teoretică de azi, și ținînd socoteala faptelor cunoscute, nu vedem totuși o altă teorie explicativă mai simplă și mai sintetică decît aceea pe care ne-am hotărît să o propunem. De unde nu urmează că mîine nu se vor rosti gînduri capabile de prestații teoretice mult mai impozante. Conformîndu-ne faptelor asupra cărora ne-am oprit un moment și întorcîndu-ne la punctul de unde am pornit, vom emite părerea că din Fondul Anonim trebuie să se desprindă două feluri de diferențiale divine: 1. *Diferențialele ontologice*, care stau la baza modurilor ontologice; 2. *Diferențialele morfologice*, care stau la baza modurilor morfologice. Știm că nici o diferențială divină nu este emisă la singular, ci în serie omogenă, fără capăt. Atît sub unghi ontologic cît și sub unghi morfologic, au pe urmă loc „integrările” și „organizările” de *diferențiale*, eterogene și omogene. Integrarea și organizarea diferențialelor se realizează în „individuații”. Diferențialele divine sunt susceptibile de integrări mulțumită faptului că ele îndeplinesc anume condiții: ele se *pot* „integra”, fiindcă sunt prin natura lor „complementare”. Știm că ele reprezintă fracțiuni infinitezimale (sub dublu unghi: substanțial și structural) ale unui mare Tot divin. Dar procesele de integrare ale diferențialelor nu se mai fac sub controlul direct al Marelui Anonim, ci numai sub puterea faptului că diferențialele eterogene se potrivesc și se întregesc prin însăși structura și natura lor în vederea unor formațiuni mai complexe. Cu alte cuvinte, Marele Anonim controlează procesele de integrare și de organizare ale universului numai indirect: prin limitarea extremă a posibilităților și prin însăși lansarea diferențialelor divine, cărora le-a îngăduit tocmai justele virtuți de a se integra și organiza, potrivit felului lor complementar, în chip neprimejdios pentru ordinea și centralismul existenței. Marele Anonim este, cu alte cuvinte, foarte circumspect față de posibilitățile sale:

hotărât atent cât privește geneza diferențialelor divine, de un ușor dezinteres față de lumea care se clădește prin integrare, dar în prealabil și dintotdeauna absolut treaz cât privește măsurile de luat pentru menținerea în subordine a oricărui posibil rezultat genetic. Nuanțarea aceasta atitudinală nu este deloc întâmplătoare, ci e dictată de un sacru egoism.

FINALITĂȚI ȘI PARAFINALITĂȚI

Ajungem la un punct crucial pe care l-am anunțat de câteva ori în cele de mai înainte. E vorba despre fenomenele empirice de „finalitate” și despre fenomenele de „parafinalitate”. Crucial este acest punct, fiindcă fenomenele de finalitate, cele deplin caracterizate ca atare, au o putere eliminatorie față de orice ipoteză „materialistă” și fiindcă fenomenele de parafinalitate au aceeași putere eliminatorie față de orice ipoteză „vitalistă”.

Desigur că printre nenumăratele explicații metafizice, la care gândirea omului a recurs în cursul timpurilor pentru lămurirea fenomenelor accesibile chiar simțurilor, cea mai compromisă este astăzi concepția materialistă. Când vorbim despre materialism, acordăm termenului un sens mai larg, înțelegând prin el orice filozofie care, în explicațiile ce le dă, refuză să introducă factori „finaliști”. Materialismul este astfel atât concepția vulgară că omul este aceea ce el mănâncă cât și o teorie incontestabil inteligentă, deși caducă, cum este aceea a evoluționismului biologic prin „selecție naturală”, dar tot așa cutare concepție energetică de dată mai recentă, din care conceptul materiei aproape s-a evaporat. De natură materialistă este în fond și o concepție care, admitând factori psihici, îi despoaie de orice intenționalism finalist, considerându-i numai în perspectiva jocului mecanic. Toate aceste concepții le socotim iremediabil eșuate, nu numai când e vorba de înțelegerea fenomenelor de conștiință, ci chiar și când e vorba de înțelegerea unor fenomene pur biologice. Materialismul mecanicist, fie strict material, fie fizico-energetic, fie psihist, poate desigur să acopere în felul său o realitate mai restrânsă. Dar de aici până a

preface acest gând în principiu unic și exclusiv al realităților cosmice rămîne ca procedeu, sub raportul stringenței filozofice, un grav abuz. S-ar putea desigur concede că mecanismul reprezintă un coeficient al oricărui fenomen de structură mai complexă. Dar de la afirmația că o componentă, în subordine față de o existență complexă, admite o interpretare mecanicistă pînă la enunțarea caracterului funciar și general al mecanicismului este un salt care dovedește un profund viciu de gândire și o totală lipsă de control al verbului. E curios cum un asemenea capriciu al imaginației și l-au permis tocmai niște teoreticieni agățați cu toate ventuzele zelului de stîncile concretului, avînd aerul că-și interzic orice aventură fantezistă.

Să ne îngăduim zăbava necesară pentru a privi mai de aproape câteva fenomene ce ilustrează finalismul biologic. Ochiul, splendidul organ cu care sunt înzestrate cele mai multe ființe animale, este o alcătuire care-și are finalitatea sa; ochiul este un organ complex structurat și potrivit parcă înadins pentru funcția vederii, adică a orientării unei ființe în lumea sa. În carapacea sau lîna animalelor recunoaștem fără greutate niște mijloace de apărare împotriva accidentelor sau a neajunsurilor climatului. Procesele chimice ce se petrec în organism (de exemplu oxidarea în organele respiratorii) au desigur și o altă semnificație decît a unor simple procese care se petrec; ele au loc „pentru ca” organismul să fie cu tot dinadinsul menținut în dinamica sa. Treci pe stradă și vezi un cîine tremurînd de frig. De ce tremură cîinele? Răspunsul obișnuit e: fiindcă îi e frig. Dar acest răspuns n-a întrezărit esența fenomenului. Tremuratul este un fenomen de finalitate, datorită căruia se produce o reacție calorică necesară țesuturilor. Cîinele „tremură” *ca să se încălzească*. Am înșirat câteva fenomene finaliste cunoscute de toată lumea. Cele mai multe și cele mai extraordinare sunt însă mai puțin cunoscute, iar altele urmează să fie puse în lumină. Iată de exemplu ce „finalitate” au „plăcuțele sangvine”. Aceste particule se găsesc în sînge, ele sunt foarte mici și nu au nici o funcție „fiziologică” cunoscută. Dar ele au o excepțională finalitate: în momentul cînd se descompun, ele elimină o substanță care colaborează la „coagularea” sîngelui, prin ceea ce se contribuie la încetarea sîn-

gerării și la vindecarea rănilor. Funcția *finalistă* a acestor corpuscule intră în acțiune numai în clipa când ele se descompun, iar anterior ele nu posedă nici o funcție fiziologică. Fenomenul se înșiră desigur printre cele mai impresionante exemple de finalitate. Un alt exemplu, mult timp neînțeles sub unghiul „finalității”, ni-l oferă pigmentul pielii. În climate calde, pigmentul are o funcție ajutătoare ce reglementează căldura fizică căreia îi este supus organismul. Prin piele nepigmentată, undele lungi ale căldurii pătrund adânc în organism. Pigmentul are darul să rețină aceste unde aproape cu totul în piele. Pigmentul raselor colorate trebuie privit așadar ca o întocmire de apărare împotriva căldurii (Kestner și Borchardt). Cele mai multe organe, procese, funcții colaborează întru conservarea unui mic sistem vital individual într-un anume mediu și pentru anume durată de timp. Această conservare a unui sistem vital individual este termenul finalității celor mai multe întocmiri ale organismelor, deși nu a tuturor întocmirilor. Căci organismele apar înseriate și în alte finalisme mai vaste al căror termen nu este conservarea, ci reproducerea sau chiar încetarea: îmbătrânirea, moartea. Reproducerea, îmbătrânirea, moartea își au și ele rostul lor, dar acest rost e mai mult metafizic. Deocamdată să meditam puțin asupra acelor întocmiri a căror finalitate e evidentă. Cele mai învederate fenomene de finalitate, în afară de actele intenționate ale conștiinței, sunt desigur cele biologice. Finalitățile biologice puse în serviciul conservării unui organism sunt fapte pe care anevoie va putea cineva să le tăgăduiască. De altfel, divergența de opinii nu se referă la faptul finalității biologice ca atare. Divergența izbucnește de-abia în momentul când se încearcă o „explicație” a unor asemenea fapte. Și divergența e gravă, căci faptele în sine ale finalității biologice permit, cel puțin la prima vedere, explicații diametral opuse.

Filozofia scientistă care pontează permanent pe ideea mecanismului a făcut un singur efort mai serios de a „explica” aceste fenomene. Am numit teoria selecției naturale a lui Darwin. Nu ignorăm desigur meritele lamarckismului. Dar ipotezele lui Lamarck se înșiră mai curînd printre acelea care implică „finalismul” nu numai ca *fapt*, ci și ca principiu ex-

plicativ. După Lamarck, funcția creează încetul cu încetul organul. Pentru a ajunge la o explicație a organelor „finalist” *întocmite*, Lamarck acordă vieții, în prealabil, posibilitatea unor reacții finaliste în virtutea exercițiului. Nu e locul să controlăm valabilitatea tezei. Semnalăm numai că lamarckismul face parte, cel puțin sub acest aspect, dintr-un grup de teorii contrare darwinismului. În fond, cea dintîi teorie care încearcă să înlăture radical principiul finalismului ca *factor creator*, fără de a tăgădui totuși faptele finaliste în sine, este cea darwinistă. În esență, darwinismul socotește faptele finaliste drept produse ale întâmplării. Redusă la ultima expresie, teoria darwinistă afirmă următoarele: Orice modificare organică a vieții, care din întâmplare s-ar nimeri să fie finalistă, are șansa de a fi păstrată prin selecție naturală. Orice *finalitate* biologică ar fi astfel o modificare accidentală „norocoasă” printre nenumărate alte modificări *nonfinaliste*. Desigur că se poate concepe o întocmire finalistă ce se declară ca o simplă întâmplare, ca un simplu caz excepțional, într-o ordine de nonfinalități. Teoria darwinistă se recomandă ca singura tentativă *consecventă* de a „explica” finalitatea biologică în *sens mecanicist*. Privită în sine și pentru sine, teoria e admirabilă. Nu ne vom înscrie printre detractorii geniului lui Darwin. Recunoaștem fără de rezervă puterea de seducție a teoriei, nu mai puțin însă trebuie să ne exprimăm și regretul că socoteala de acasă nu se prea potrivește cu cea din tîrg. Teoria darwinistă e grav contrazisă de experiență, și iată cum. Calculul probabilităților ne spune că într-un număr imens de modificări *nonfinaliste* se poate ivi „accidental” și un caz „finalist”. Teoria potrivit căreia fenomenele de finalitate biologică ar fi cazuri *întîmplătoare* în ordinea celor nonfinaliste se întemeiază pe supoziția tacită că viața se manifestă într-o adevărată explozie de modificări nonfinaliste, într-o explozie infinită și în toate direcțiile. În adevăr, numai astfel ar putea să se producă „întîmplător” și acea modificare *finalistă* pe care natura ar putea-o pe urmă s-o conserve prin selecție. Un caz finalist e așa de complex și presupune atîtea coincidențe, încît, pentru a se produce „întîmplător”, se cere de fiecare dată un număr infinit de modificări întîmplătoare nonfinaliste. Teoria

mecanicistă a finalității prin selecție naturală ar fi valabilă numai dacă viața ar consta în adevăr într-o explozie de modificări întâmplătoare infinit de variate. Dar unde și când s-a văzut în domeniul biologic măcar vagi indicii despre o asemenea debordantă explozie de forme întâmplătoare nonfinaliste? Nicăieri și niciodată. Din contră: empiric privind lucrurile, modificările care au loc se mențin în majoritatea cazurilor în cadru finalist. Să nu ni se spună că modificările vieții, cele nonfinaliste, ar fi așa de mărunte încât n-ar putea să fie verificate pe cale empirică. Respingem replica, căci în cazul acesta și modificările finaliste (întâmplătoare) ar fi așa de mărunte și de neglijabile, încât nu vedem cum natura izbutește să le selecteze din enorma masă a celor nonfinaliste. Teoria mecanicistă a finalității prin selecție naturală cade de îndată ce o cîntărim prin calculul probabilităților.

De altfel, problema ireductibilității vieții la modele pur mecanice poate fi atacată pe un plan mult mai larg decît s-a făcut în rîndurile de mai înainte. Iar pe acest plan amplu, știința biologică mai recentă a produs ea însăși importante mărturii, de natură experimentală chiar, împotriva valabilității modelelor mecanice, cînd e vorba de explicarea unor moduri biologice. În privința aceasta, școala experimentală a lui Driesch are merite din cele mai însemnate. Nu e nevoie să ne declarăm neapărat de acord cu teoria entelehială, căreia Driesch a ținut să-i dea un lustru științific, pentru a recunoaște importanța *faptelor* înșile puse în lumină de el. În istoria biologiei, experimentele lui Driesch înseamnă o dată. O dată epocală. Driesch a arătat că oul fecundat cuprins de procesul embriologic poate fi angajat, printr-o simplă intervenție operativă, pe drumul de a produce nu un singur *individ întreg*, cum este normal, ci *doi* indivizi întregi. Operația care prilejuiește micul miracol trebuie să intervină în faza cînd oul fecundat, intrat în procesul embriologic, se dublează prin înmulțire celulară și consistă într-o izolare artificială a celor două celule. Rezultatul intervenției operative nu seamănă cu acela care ar trebui să aibă loc, presupunînd că procesul embriologic ar fi de natură mecanicistă. În adevăr, dacă procesul ar fi de natură mecanică, ar urma ca din fiecare celulă izolată

să se producă numai cîte o *jumătate* de individ; în realitate însă, pe urma intervenției, se pot produce *doi* indivizi „întregi“. Experiența e astăzi prea cunoscută ca să mai dea fiorul senzaționalului ca în ziua cînd a fost anunțată întâia oară. Experiențele lui Driesch anexau științei biologice fapte noi și cu totul neprevăzute. Dar Driesch marca prin experiențele sale și o importantă dată filozofică. De fapt, în acel moment biologia divorța definitiv de orice filozofie mecanicistă. Experiențele lui Driesch trebuie interpretate ca o prosciere hotărîtă a mecanicismului, ilegitim erijat în teorie a vieții. Ne vom feri însă să ne dăm consimțămîntul explicației *pozitive* pe care, pe de altă parte, Driesch o dă fenomenelor descoperite de el. Asupra acestui punct atît de important sub raport filozofic, îndrăznețul om de știință gîndea mai mult alternant decît subtil.

Răsturnînd teoriile mecaniciste, Driesch își făcea iluzia că filozofia biologică trebuie să se întoarcă iarăși la explicația fenomenelor de finalitate biologică prin entelehiile aristotelico-scolastice (corecturile pe care Driesch le impune teoriei entelehiale sunt agere desigur, dar nu sunt așa de esențiale). Driesch gîndea așadar că, dovada antimecanicistă o dată produsă experimental, filozofiei biologice nu-i mai rămînea decît întoarcerea pe poziții anterioare. Ceea ce constituie o gravă eroare. Dar mai înainte de a intra în fondul chestiunii, să mai înregistrăm un intermezzo. Biologia mecanicistă nu a dezarmat cu toate că primise lovitura de grație, ci a pornit în căutarea unor dovezi antientelehiale chiar pe drumul deschis de Driesch. Mecaniciștilor nu le-a fost prea greu să descopere la rîndul lor fapte care contrazic teoria entelehială. Ce anume înfățișare luase teoria entelehială în gîndirea lui Driesch? Potrivit corecturilor lui Driesch, factorul entelehial urma să fie conceput în analogie cu psihicul. Entelehia ar fi un factor plăsmuitor de „întreguri“ care anticipează indivizibil complexitatea rezultatului. Entelehia prezintă similitudini cu „psihicul“ ale cărui acte, unitare, ar fi de asemenea îndreptate spre un obiectiv în sine, multiplu articulat. Entelehia e aspațială, dar se manifestă în spațiu, entelehia nu e energie, dar dirijează energiile fizico-chimice într-un anume sens. Entelehia, fiind factor organizator de întreguri, este, cum de la sine se înțelege, și

autoarea finalității biologice. Pentru a reveni asupra experiențelor amintite ale lui Driesch, entelehia creatoare de întreguri biologice, fiind aspațială, se manifestă nealterată în fiecare dintre cele două celule inițiale, izolate în chip artificial, putînd să dea astfel de fiecare dată cîte un individ întreg. Cititorii au latitudinea să invoce în favoarea teoriei entelehiale și atîtea fenomene așa-zicînd miraculoase, cum este, de pildă, acela al restaurației organelor extirpate. Ochiul distrus al tritonului se restaurează ca și cum în ființa tritonului ar continua să lucreze un secret factor anticipator al întregului, capabil să *refacă* un organism după planul său intrinsec. Cel mai splendid mod de regenerare este acela pe care biologul Morgan îl numește „*morfalaxis*“. Unui animal capabil de acest mod regenerativ i se amputează o foarte importantă porțiune a corpului. Restul trece apoi printr-o totală transformare, toate părțile își abandonează forma și structurile, ia un aspect omogen, pe urmă se diferențiază din nou și se prefăce în aceeași „ființă“ completă, dar de dimensiuni mai mici:

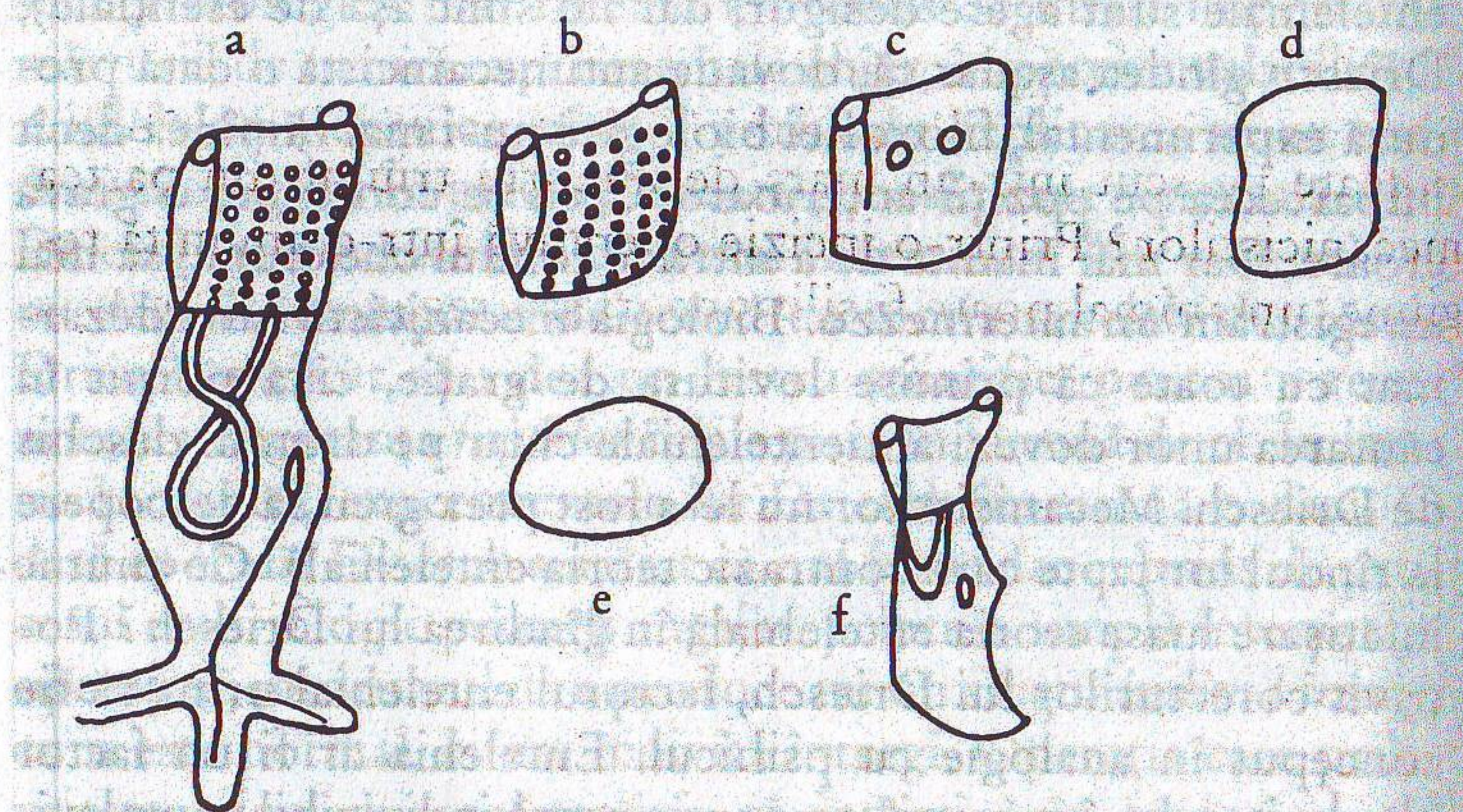


Fig. 10: Morfalaxa unei ascidii (*Clavellina*)

a — schema unui individ normal

b — parte izolată

c-e — stadii ale reducerii

f — noua mică ascidie

(după Driesch, *Philosophie des Organischen*, 1909)

Iată desigur un foarte ciudat fenomen, pentru care mecaniciștii n-au putut pînă acum să propună un model explicativ „mecanic“. Ne îndoim că aceasta va reuși vreodată. Dar trecînd la asemenea fenomene, se va constata degrabă că ne găsim într-un ținut populat de echivocuri. La unele dintre aceste fenomene echivoce au recurs chiar adepții mecanicismului, citîndu-le ca mărturie împotriva teoriei entelehiale. Se va vedea din expunerile noastre că există într-adevăr fenomene, unele chiar de proveniență experimentală, care infirmă categoric teoria entelehială. Aderenții teoriilor mecaniciste fac strașnic caz de ele. Din nefericire, asemenea fenomene echivoce nu sunt invocate numai pentru a surpa prestigiul presupusului factor entelehial, ci și cu speranța afișată de a reabilita teoriile mecaniciste. Teoreticienii mecaniciști gîndesc, cu alte cuvinte, și ei alternant, ca și cum evaporarea teoriei entelehiale ar însemna numaidecît, și *eo ipso*, o confirmare a concepției mecaniciste. Gîndirea alternantă e și de astă dată doar nespus de naivă. Dar, pentru a trece la discuția de fond, care sunt acele experiențe profund incomode pentru teoreticienii entelehiilor? Care sunt acele fapte atît de ilegite ridicate pe scut într-un marș de iluzoriu triumf din partea mecaniciștilor? Printr-o incizie operativă într-o anumită regiune, un animal poate fi silit uneori să „regeneze“ organe prisoselnice, mai multe decît sunt necesare. Fig. 11 [v. p. urm.] ne dă o idee despre aceste posibilități.

Grădinarii și chirurgii cunosc și alte fenomene, fără de a fi bănuir totdeauna însemnătatea lor teoretică. Tăiem dintr-un organism un țesut sau fragment și-l transplantăm asupra altui organism. Operația se poate face uneori și între organisme de tipuri foarte deosebite. *Țesutul sau fragmentul transplantat se dezvoltă, devenind adesea un complex organ sau aproape-individ, deși acesta nu se potrivește nici cu locul unde ființează, nici cu necesitățile, nici cu finalitatea proprie organismului-suport care-și face o misterioasă datorie ospătîndu-l.* Bunul plac poate fi astfel autorul unor altoiri sau combinații de forme și structuri cu totul artificiale sau monstruoase. Experiențele invocate ar constitui, după opinia mecaniciștilor, eclatante

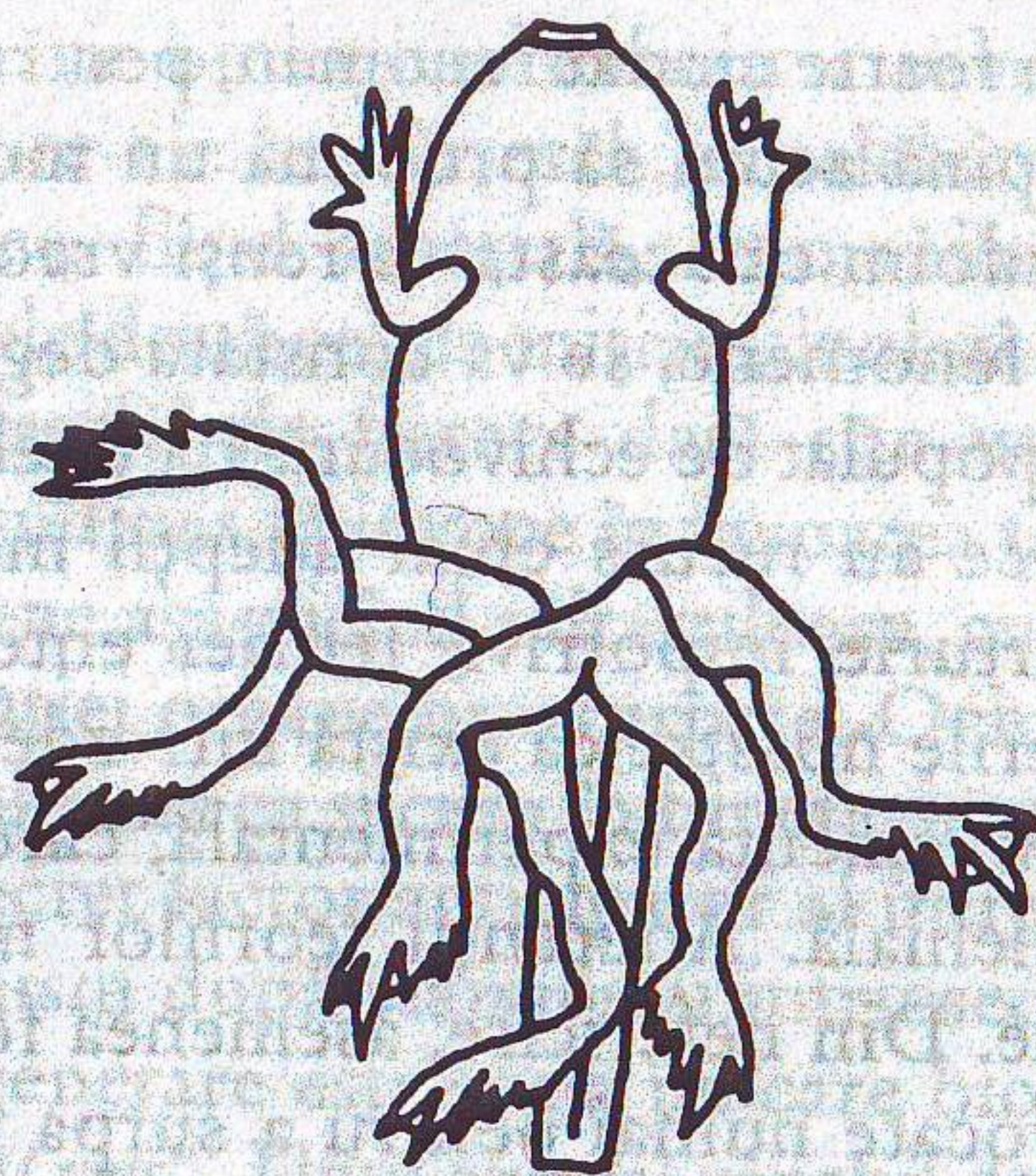


Fig. 11: *Pelobates fuscus* cu multiple picioare dinapoi produse prin despicarea substratului organelor posterioare în stadiu juvenil (după Tornier)

dovezi că creșterea, regenerarea unui țesut organic se face orbește, automat, iar nu sub controlul strâns dirijat al unui centru suveran al unui întreg organism. Nu vom nega că realitatea tolerează în adevăr fenomene atât de suspecte și de absurde cum sunt cele rezultate din prepararea programatică a unor monștrii vii. În ce văgăuni se ascunde în astfel de cazuri presupusa „entelehie”, miraculosul factor spațial creator de „întreguri”, suveranul anticipator? Și cum se face că entelehia strălucește prin absență când e vorba de fenomene precum următorul? În locul unui organ oarecare se întâmplă uneori să regenereze un alt organ propriu organismului însuși, dar deplasat. Biologul Jacques Loeb a studiat fenomenele ciudate numite de el „eteromorfoze” și care consistă în aceea că în locul unui anumit organ al unui animal crește sau regenerează un alt organ (tipic, atât formal cât și funcțional). Loeb a izbutit prin influențe fizice să modifice „polaritatea” (polul oral și polul anal) la o serie de polipi, în sensul că aceștia dobândeau doi poli egali sau inverși. Un al doilea fel de eteromorfoze se produce în legătură cu „regenerarea”: partea dinainte a rîmei, adică partea cu cap, tăiată și lăsată să „regenereze”, nu regenerează o „coadă”, ci un al doilea „cap”.

Un alt grup de „eteromorfoze” consistă în regenerarea în locul unui organ extirpat al unui animal a unui alt organ specific altui segment al animalului. Uneori, în locul unui „ochi pedunculat” al racilor înzestrați cu asemenea ochi regenerează o „antena”, sau în locul unei aripi anterioare la fluturi poate să regenereze o aripă posterioară etc.¹ În instanță și față de asemenea fapte, teoria entelehială e condamnată să piardă procesul. Numai cât cu aceasta, fervenții teoriilor mecaniciste să nu-și încălzească prea mult iluzia că s-ar găsi în fața unei dovezi irecuzabile în favoarea tezei lor. Încă o dată: problema nu se rezolvă alternant. Chestiunea nu comportă numai soluții disjunctive: sau entelehism, sau mecanicism, ci e mai curînd un prilej de desfășurare de subtilități. Fenomene fulgerătoare precum cele puse în exercițiu de Driesch înlătură o dată pentru totdeauna „mecanicismul” ca ipoteză explicativă. Nu știm de ce mortul ar avea șanse să învie, dacă pe urmă va fi condamnată și teoria entelehială. De unde și pînă unde această logică viciată? Întocmirile finaliste ale organismelor sunt în general destinate să înlătore teoriile mecaniciste, fără nădejdi de resurrecție. Ce ne facem însă cu fenomenul eteromorfozelor de o parte sau al monștrilor datorati unor transplanturi artificiale de altă parte? Fenomenele acestea intervin în discuție incontestabil în favoarea unui fel de „automatism”. Dar cine a hotărît că „automatismele” ar fi totdeauna doar simptome „mecaniciste”? Nu există oare și automatisme care lucrează în cadrul unor finalisme secrete? Astfel de automatisme încadrate finalist, pot avea un revers: fiind automatisme, ele pot să conducă în unele împrejurări excepționale la rezultate absurde. Există însă un absurd ce rezultă dintr-un joc al întâmplării mecanice, și există un absurd care ia în răspăr o ordine finalistă. Ceea ce nu e același lucru. Fenomenele ce ne preocupă par mai curînd fenomene de „parafinalitate” decît „automate”, „mecaniciste”. Pentru designarea promptă a acestui fel de fenomene (eteromorfozele și transplantările atipice), am

¹A se vedea studiul lui Hans Przibram, „Regeneration und Transplantation im Tierreiche”, în *Allgemeine Biologie: Kultur der Gegenwart*, Teubner Verlag, 1915, p. 346.

propus astfel un nou termen. Un organ, de o alcătuire finalistă în sine, dar parțială față de un întreg, e adus uneori în situația de a trăi *deplasat*; el poate să apară nelaloc, cum de asemenea el poate să fie smuls din finalitatea originară a întregului din care el face parte integrantă prin toate structurile sale și să fie transplantat asupra unui suport biologic de alt tip. Faptul în sine al fenomenelor de parafinalitate posedă însă o importanță crucială pentru însăși teoria filozofică despre fenomenele vieții. Dobîndind un nume, fenomenele s-au constituit sub ochii noștri într-un concept aparte. Fenomenele de parafinalitate ne îndrumă spre o nouă teorie cu privire la fenomenele biologice.

În disputa încinsă, însemnăm pe răboj cîteva puncte cîștigate. Aspectele finalității organice și, pe urmă, faimoasele experiențe ale lui Driesch interzic explicația mecanicistă a vieții. Ele par a ne împinge spre teoria entelehială. Fenomenele de parafinalitate, la rîndul lor, răstoarnă teoria entelehială, fără de a reabilita însă teoriile mecaniciste. Pentru a explica atît fenomenele de finalitate ale vieții cît și fenomenele de parafinalitate, urmează prin urmare să facem față răscrucii și să procedăm fără ezitare la constituirea unei noi teorii, care nu va fi nici mecanicistă și nici entelehială. În capitolele ce urmează, vom expune noua teorie. Deocamdată găsim că trebuie să mai întărim puțin premisele ei metafizice.

Metafizicile nematerialiste, adică spiritualiste și idealiste din toate timpurile, au fost profund impresionate de existența empirică a finalităților organice. Prezența în lume a unor organisme ca întreguri complexe, înzestrate cu organe și funcții menite să colaboreze la conservarea acestor organisme și chiar la „regenerarea” lor în anumite limite, a fost un important punct de reper pentru felul de a gândi al multor filozofi. Organismul viu cu semnificația sa de „unitate complexă”, în care „întregul” domină asupra „părții”, este poate cel mai frecvent pretext metafizic. Metafizica platonice vorbește despre un Demiurg care își modelează făpturile într-o materie disponibilă potrivit unor modele ideale, modele egale cu tot atîtea întreguri rotunjite în ele înșile, perfecte

și inalterabile. La fel, Aristotel și filozofia neoplatonică sau metafizica scolastică reiau motivul, admițînd „întregurile” ca principiu anticipator al făpturilor în felurite variații: fie ca forme imanente și energetice care lucrează pe dinăuntru în făpturi, fie ca idei ale Spiritului lumii care procedează la alcătuirea în consecință a cosmosului. Prin amalgamarea mai multor teorii antice s-a obținut sinteza dragă atîtor scolastici potrivit căreia Dumnezeu însuși *gîndește și realizează* „idei”, „tipuri”, „forme”. În fond, același motiv al întregurilor ideale care anticipează făpturile naturale stă și la temelia diverselor sisteme metafizice germane, de la Schelling la Hegel și pînă la Hartmann. Ideile, ca tipuri integrale, ca „toturi” cu *părți* în subordine, clădite finalist, ca existențe care premerg într-un sens realității empirice, sunt de fapt cărămizi esențiale în arhitectura acestor magnifice alcătuiuri ale imaginației. Metafizicile nematerialiste au emis cel mai adesea părerea că Dumnezeu gîndește sau creează, sau realizează, sau se obiectivează în Idei care reprezintă „întreguri” cu „părți” în subordine. Atragem luarea-aminte asupra elementelor de psihologie umană pe care aceste concepții și le-au încorporat. E neîndoios că omul, „gîndind”, operează cu idei, cu tipuri, cu forme, cu genuri, adică cu întreguri avînd părți în subordine; și e de asemenea neîndoios că omul e în stare să „realizeze” lucruri pe temeiul unor astfel de anticipații. Remarca ar ajunge să ne facă să suspectăm metafizicile despre care tocmai vorbirăm de un prea accentuat și nu tocmai inofensiv antropomorfism. Recunoaștem, ce-i drept, noi înșine că orice metafizică e silită, vrînd-nevrînd, să recurgă uneori și la termeni contaminați de modul uman și de transfigurare mitologică. Muștrarea ce o adresăm filozofilor amintiți rămîne totuși în picioare, căci antropomorfismul mitologic e tolerabil în metafizică în măsura în care îmbracă semnificații ce nu sunt contrazise de-a dreptul de experiență. Mitul, ca mod expresiv, ca fel de a vorbi despre semnificații și transsemnificații, ca metaforism, se bucură precum se știe de toată sollicitudinea și fervoarea noastră, dar miturile înșile le socotim progresiv substituibile prin altele de o tot mai nuanțată subtilitate sau de o tot mai

mare amploare revelatoare. Știm așadar că o concepție metafizică poate să-și încorporeze mituri abstracte care în substanța lor pozitivă nu sunt direct verificabile prin experiență. Neajunsul, dacă e neajuns, ține totuși de însăși firea metafizicii. Dar o concepție metafizică ce-și are totdeauna coeficientul său de elemente mitologice nu-și poate permite luxul de a se găsi în *dezacord declarat* cu orice cinstită interpretare a unei *experiențe inedite*. De ce oare spiritul metafizic-mitologic nu și-ar remania și el „viziunile“, când noi fapte de experiență îl constrâng la aceasta? Pe punctul de a fi remaniate sub presiunea unor experiențe se găsesc actualmente toate metafizicile amintite, care atribuie lui Dumnezeu „Idei“ sau care admit într-un fel existența în lumea creaturală a unor factori *indivizibili*, creatori de complexe *întreguri finaliste*. Se va înțelege de-acum de ce conferim fenomenelor de „parafinalitate“ o însemnătate crucială. O însemnătate crucială, și anume nu numai pentru filozofia biologică, ci și pentru orice nouă cosmologie metafizică. Fenomenele de parafinalitate care de la sine se fac și se desfac și cele pe care noi înșine avem latitudinea de a le produce pe cale artificială se opun oricărei interpretări pe planul metafizicilor ce operează cu Idei platonice sau cu forme entelehiale. Gîndurile metafizice pentru care noi optăm în această privință le-am formulat cel puțin în parte. Marelui Anonim i se deschide perspectiva firească de a se „reproduce“ pe sine *integral*. Ca posibilități, El e astfel teogenerator prin fiecare act al său care se poate repeta nelimitat. De teama nelimitatei teogonii care ar avea loc astfel degenerînd în anarhie, în descentralizare și în veleități uzurpatoare, Marele Anonim evită însă asemenea acte genetice. Marelui Anonim i se deschide apoi perspectiva secundă de a realiza existențe mai puțin *complexe* decît dumnezeii prohibiți — totuși „complexe“, adică „întreguri“ cu părți în subordine (Idei, Tipuri, Forme entelehiale), iar acestea prin tot atîtea acte *monofazice, indivizibile*. Dar și pe această cale s-ar declara „potențiale autarhice“ prea *accentuate* și incompatibile cu ordinea hegemonică a existenței în general. Marele Anonim e nevoit din nou să hotărască, să opteze. Pentru a pre-

întîmpina primejdiile întrezărite, Marele Anonim nu se va reproduce altfel (sau nu se va gîndi) decît sub formă de „diferențiale divine“. Ceea ce înseamnă că orice reală faptură sau ființă de natură complexă (tot ce cunoaștem pe cale empirică este de acest gen) nu este rezultatul unei geneze *directe*, ci produsul unei geneze *indirecte*, pe temei de „diferențiale divine“. Orice „explicație“ a finalităților ce le constatăm în lumea noastră va trebui să ancoreze în cele din urmă la zona acestor „diferențiale“, iar nu în preținse idei, tipuri sau indivizibile entelehii formale. După generarea lor și lăsate în voia lor, diferențialele divine sunt susceptibile de fel și fel de „integrări“.

TEORIA UNITĂȚILOR FORMATIVE

Alcătuirile complexe numite „indivizi“ își afirmă forma față de lumea înconjurătoare reacționînd pentru autoconservare. Amputați fiind, indivizii sunt în stare, în limite foarte variabile, de „regenerare“ — un aspect care sporește considerabil impresia de „finalitate“. În procesele de închegare, indivizii par a urma anume indicații tipice. Astfel de „indivizi“ sunt ființele vegetale și animale, dar și cristalele. Cît privește cristalele, suntem poate nevoiți să înfruntăm unele opinii separate. Adevărat e că aceste fapte, numite îndeobște „cristale“, sunt mai pasive în afirmarea formei lor decît ființele organice și cele psihospirituale, dar să nu uităm că ele, datorită substanței lor solid agregate, au darul de a fi mult mai asigurate față de alterări și intemperii din afară decît indivizii vegetali și animali. Și să nu uităm că și cristalele au darul „regenerării“! Cei care contestă dreptul de a numi cristalele „indivizi“ se sprijină desigur pe considerente cum ar fi următorul: indivizii vegetali și animali se produc totdeauna din alți indivizi de același tip și se pot reproduce, cîtă vreme cristalele, deși nu se abat în alcătuirea lor formală de la anume secrete constrîngeri tipice,

apar parcă totdeauna fără părinți, printr-un fel de generare spontanee. Există oare indivizi fără părinți? Întrebarea este desigur îndreptățită, dar în cele din urmă de ce nu ne-am pune o contraîntrebare: Și de ce oare n-ar exista? Indivizii vegetali și animalii au trebuit și ei să se ivească în timp cândva, având cap de serie un inițiator fără părinți. De ce n-ar putea cristalele să-și mențină permanent acest dar? Argumentul că în imperiul cristalelor indivizii apar neîncatenati în serie reproductivă nu e suficient pentru a refuza cristalelor atributul de „indivizi”. Replica aceasta a noastră ține mai mult de domeniul speculativ, și nu-i dăm prea mare importanță. În fond, părerea noastră este că între cristale și ființele organice există unele analogii ascunse tocmai sub unghiul producerii lor. Procesul generării individuale a ființelor organice (plante, animale și indivizii unicelulare) purcede în toate cazurile de la o celulă; această celulă este uneori părintele a doi indivizi unicelulari (sciziparitatea ființelor unicelulare), alte dăți celula este ovulul (partenogeneză), sau ovulul fecundat, sau o celulă echivalentă ovulului. Celula inițială a unui organism-individ e cel mai adesea factorul de legătură între individul-părinte și noul individ. Să credem oare că acest factor lipsește cu desăvârșire în procesele din care rezultă cristalele? O unitate inițială trebuie să existe și în procesele de cristalizare. Această unitate inițială, indiferent care e și cum e, reprezintă de fapt un echivalent al celulei inițiale din care descind totdeauna indivizii organici. Unitatea inițială din care se stârnește procesul de cristalizare posedă de fapt funcție de sămânță, dar ea nu trebuie să fie produsă de un alt cristal (cristalul-părinte), căci toate moleculele unei substanțe chimice capabile de cristalizare sunt de fapt prin însăși natura lor asemenea semințe. Ceea ce lipsește în procesul de cristalizare nu e așadar sămânța, ci cristalul-părinte. Dar lipsa aceasta e foarte explicabilă, căci substanța capabilă de cristalizare nu e așadar sămânța, ci cristalul-părinte. Dar lipsa aceasta e foarte explicabilă, căci substanța capabilă de cristalizare este în întregime compusă din asemenea semințe sau din unități cu funcții echivalente acelorale semințelor. Fiecare moleculă reprezintă o asemenea să-

mânță de cristal.¹ Pentru înmulțirea cristalelor, dată fiind această situație, natura n-a mai trebuit deloc să recurgă la aparatura și la mijlocul celulelor generatoare produse și eliminate din partea unor indivizi-părinți. Substanțele capabile de cristalizare, fiind în întregime compuse din semințe de cristale, natura se scutește în acest domeniu de tehnica și finalismul filiației. Faptul că cristalele se ivesc fără părinți nu constituie o dovadă că aici n-ar exista semințe; din contră, aici totul fiind sămânță, nu mai e nevoie de părinți producători de sămânță.

Procesul de devenire al individului-cristal ne pune la dispoziție cel mai simplu și cel mai instructiv exemplu pentru devenirea individului în genere. Procesul de devenire al individului-cristal, fiind mai simplu decât al unui individ organic, e foarte potrivit pentru ilustrarea teoriei la care ne gândim.

O substanță chimică capabilă de cristalizare o închipuim așadar compusă în întregime din semințe în stare să dea un număr indeterminat de cristale de același tip previzibil. Pentru a nu fi acuzați de organomorfism, în loc de semințe vom spune „unități formative”. Termenul importă mai puțin decât starea de lucruri și procesele înșile. Deoarece o teorie se articulează în vederea unei explicații, ne vom întreba: Cum urmează să ne imaginăm o „unitate formativă” pentru ca din substanța chimică amorfă să rezulte un individ-cristal? Înainte de toate, în chip preliminar, o asemenea „unitate formativă” va trebui să ne-o închipuim înzestrată cu cel puțin doi factori, fără de care devenirea individului-cristal ar rămîne o problemă insolubilă. Cei doi factori, efectiv prezenți în orice „unitate formativă”, sunt:

1. Factorul direcțional, egal cu un mănunchi de „indicatori” după care se orientează materia și energiile fizico-chimice în procesul de organizare al individului-cristal. Indicatorii rezumă cu aproximație și într-un fel virtual structura cristallui. Acest factor să-l numim „factor D”.

2. În orice „unitate formativă” trebuie să existe și un anumit quantum de energie cu totul specifică, pe care „unitatea

¹ Sau poate că totdeauna numai un mănunchi de molecule poate avea această funcție? Problema e secundară.

formativă“ o utilizează și de care ea are nevoie întru organizarea materiei și a energiilor fizico-chimice potrivit indicatorilor direcționali. Această energie o vom numi „energie delta“. Energia delta urmează să o concepem ca o energie cu totul particulară, care nu e identică cu nici una din energiile cunoscute și care este utilizabilă exclusiv în serviciul factorului direcțional și pentru a dirija energiile fizico-chimice și materia.

Factorul D (cu indicatorii direcționali) și energia delta, menită să dirijeze efectiv energiile fizico-chimice și materia potrivit indicatorilor direcționali, sunt doi factori aliați în orice unitate formativă. Factorul D și energia delta sunt aliați, dar funcțional deosebiți. Se va vedea numaidecât în ce constă această deosebire funcțională.

Pe temeiul celor arătate, să ne întrebăm: Cum trebuie să se comporte „unitățile formative“, omniprezente într-o substanță chimică, una față de alta pentru ca să obținem individul-cristal? O substanță chimică este în întregime alcătuită din „unități formative“ pe deplin determinate. Fiecare din aceste unități formative posedă, prin însăși natura sa, cei doi factori constituționali: factorul D și energia delta. Să admitem că factorul D al uneia dintre unitățile formative (s-o numim A) izbutește să paralizeze într-un chip oarecare pe toți factorii D ai tuturor celorlalte unități formative din preajma sa; și să admitem că energia delta a unității formative A își *raliază* energiile delta ale tuturor celorlalte unități formative. S-ar putea ca factorul D al unității formative A să paralizeze factorii D ai tuturor celorlalte unități formative simplu, numai prin aceea că energia delta a unității formative A își *raliază* energiile delta ale tuturor celorlalte unități formative. Acestea spuse, deținem secretul explicației căutate. Pentru ca una din unitățile formative să poată lua inițiativa producerii unui individ-cristal, vom admite firește că unitățile formative ale substanței chimice sunt relativ omogene, dar vom admite totuși că sarcinile lor de energie delta manifestă mici deosebiri cantitative. Într-o masă oarecare de unități formative relativ omogene, se va găsi deci totdeauna una însărcinată cu o cantitate maximă de energie delta; această unitate va deveni centrul încheșării individului-cristal. În procesul cristalizării, distin-

gem deci *două procese care se leagă, dar care nu sunt identice*: e vorba de o parte despre un proces, datorită căruia factorii D ai tuturor unităților formative, cu excepția unuia singur (factorul D al unității A), sunt scoși din cauză; și e vorba de altă parte despre un proces datorită căruia energiile delta ale tuturor unităților formative se „*raliază*“ prin însumare în serviciul factorului D al unității formative A. Factorii D ai unităților formative se comportă deci altfel decât energiile delta: eficiența factorilor D e „*suspendată*“, cu excepția aceleia a factorului D din unitatea A, câtă vreme eficiențele energiilor delta ale tuturor unităților formative se „*însumează*“. E probabil că factorii D ai unităților formative (cu excepția aceluia din unitatea A) să fie paralizați prin aceea că energia delta a unității A, fiind o nuanță mai puternică, sustrage factorilor D ai celorlalte unități toate energiile delta disponibile. Cei doi factori ai unității formative sunt în orice caz „funcțional“ *deosebiți*, și nu e voie să fie confundați. De altfel, considerând lucrurile chiar numai speculativ, factorul D nu poate să fie în sine și prin sine „energetic“, altfel unitățile formative s-ar altera permanent în acțiunea lor reciprocă și nici o unitate n-ar putea să ajungă în situația de a lua inițiativa producerii unui individ-cristal. Iar factorul „energia delta“ nu poate să fie în sine și prin sine direcțional, fiindcă într-un asemenea caz oricare din aceste energii delta ar fi ca „*direcție*“ permanent recalcitrantă față de directivele celorlalte energii delta ale substanței chimice, și iarăși nu s-ar mai putea declara niciodată centrul formativ al individului-cristal. Acestea sunt motivele pentru care vom admite că o anume unitate formativă (A) este în stare, mulțumită energiei sale delta, să-și *ralieze* energiile delta ale tuturor celorlalte unități și să le pună pe toate în serviciul factorului său D. Altfel spus, *energiile delta pot fi disociate într-un fel de factorii D ai unităților formative cărora ele le aparțin*. „Energia delta“, pusă în serviciul factorului D, nu e deloc oportun să fie privită ca una dintre energiile obișnuite fizico-chimice; ea trebuie să fie un mod *specific* de energie care are exclusiv această menire de a sta la dispoziția factorului D. Energia delta este „energia asistentă“ a factorului *direcțional*, atât și nimic altceva. Unitățile formative proprii

uneia și aceleiași substanțe chimice, capabile de cristalizare, posedă tot atîția factori D echivalenți, dar cuantumul de energie delta variază insensibil de la una la cealaltă. Într-o împrejurare dată, „unitatea formativă” înzestrată cu un cuantum maxim de energie delta „leagă” sau își rialiază într-un chip oarecare energiile delta ale celorlalte unități, prin ceea ce factorii D ai acestor unități sunt cel puțin vremelnic paralizați sau suspendați, fără să fie însă desființați, anulați. Acest proces o dată încheiat, toate energiile delta se vor supune unui singur factor D, adică aceleia al unității formative A. Cu alte cuvinte, energiile delta sunt totdeauna aservite unui factor direcțional (D), dar ele se mută de la curte la curte. Ele nu se manifestă niciodată fără de stăpîn, dar pot să schimbe pe stăpîn. Urmarea este că energiile delta se manifestă totdeauna direcțional, deși ele prin ele înșile nu sunt direcționale (dacă energiile delta ar fi imanent direcționale, atunci ele s-ar stînji reciproc, iar urmarea ar fi că niciodată nu s-ar putea declara un centru formativ în vederea unui cristal). O „unitate formativă” e în stare să lege și să sincronizeze energiile delta ale altor unități formative de același gen, fără însă ca aceste unități să fie despoiate sau vidate de aceste energii delta. Într-adevăr, eliberînd o „unitate formativă”, de exemplu un grup de molecule, din cătușele aservirii sau, ceea ce revine la același lucru, pulverizînd un cristal, „unitatea formativă” în chestiune, scoasă de sub secrete contrîngerii, își reafirmă energia delta, putînd deveni în anumite condiții ea însăși centrul unui nou individ-cristal.

Obiectul preocupărilor noastre este de astă dată aproape identic cu acela al teoriei entelehiale pe care intenționăm să o înlocuim. Teoria noastră despre „unitățile formative” se deosebește de teoria entelehială ca teoria atomistă de ultimă oră de teoria despre atomi anterioară cunoașterii proceselor radioactive. Teoria mai veche imagina atomul ca o unitate ultimă și indivizibilă; teoria actuală închipuie atomul ca o sferă în limitele căreia se petrec diverse procese lăuntrice între diverși componenți. Entelehia a fost la Aristotel, la scolastici sau la Leibniz energie realizatoare de forme, o unitate ultimă și indivizibilă în sine, angajată totdeauna total în actele sale.

„Unitatea formativă” a cărei teorie suntem pe cale de a constitui este o unitate complexă de factori funcționali deosebiți și de procese lăuntrice care nu permit nici o confuzie. La Driesch, care restaurează teoria entelehială, termenul denuște un factor dirigitor, totalitar și indivizibil, căruia i s-ar supune energiile fizico-chimice cunoscute. Ce servicii sunt în stare să ne facă aceste teorii entelehiale întru elucidarea devenirii individului-cristal? Să dăm cuvîntul mai întîi teoriei aristotelice. Admițînd energiile realizatoare de forme ca unități indivizibile, potrivit concepției lui Aristotel, ca să obținem cristallul ar trebui să facem supoziția că o substanță chimică nu este în întregime și în oricare regiune moleculară a ei capabilă de cristalizare, ci numai ici-colo, la distanțe marcabile. Supoziția echivalează cu presupunerea că substanța chimică nu e omogenă. Ceea ce revine la afirmația că o substanță chimică e încărcată cu anume centri izolați relativ distanțați, ca puncte privilegiate în jurul cărora ar avea loc cristalizarea. Dar nici o experiență nu ne încurajează să imaginăm o substanță chimică ca și cum ar fi încărcată cu centri privilegiați și inegali dispersați. Că situația nu este aceasta se poate lesne dovedi și pe cale experimentală: să dizolvăm sau să topim un cristal, iar substanța s-o punem din nou în condiția de a cristaliza. Nu e exclus să obținem de astă dată mai multe cristale din substanța care alcătuisese mai înainte unul singur. Cum au apărut deodată mai mulți centri de cristalizare dacă mai înainte fusese unul singur? Dacă fuseseră mai mulți și mai înainte, cum s-a făcut că s-a manifestat efectiv numai unul, iar ceilalți nu? Experimentul dovedește mai întîi că teoria aristotelică e insuficientă și, al doilea, că „unitățile formative” sunt omniprezente într-o substanță chimică, dar că centrii lor direcționali (factorii D) pot fi, potrivit împrejurărilor, atît paralizați cît și redeșteptați.

Ce servicii poate să ne facă teoria entelehială a lui Driesch (de altfel filozoful își aplică această teorie numai în domeniul vieții)? Dacă entelehia ar fi, după cum crede acest gînditor, numai un factor dirigitor de energii fizico-chimice și de materii, nu înțelegem cum acest factor *lipsit de energie* ar putea în genere să „organizeze” ceva. Și nu înțelegem nici

cum un centru diriguitor ar putea să domine atîția alți centri diriguitori care, evident, sunt în preajma lui. Căci a „organiza” și a „domina” implică neapărat și o *energie*. Aceste simple considerații speculative ar fi suficiente ca să impună necesitatea unei teorii mai complexe. Recunoaștem lui Driesch și școlii sale meritul de a fi arătat într-o epocă de incredibil materialism că factorii mecanici și fizico-chimici ca atare nu au prin ei înșiși darul de explica structura biologică. Driesch, la rîndul său, a comis însă greșeala de a socoti factorul organizator de forme drept un simplu factor direcțional analog factorilor *psihici* îndrumați spre „scopuri”. Complexitatea lăuntrică a entelehiei ar fi ca a reprezentărilor psihice; ca realitate activă însă, entelehia ar fi ceva total și indivizibil (alte neajunsuri ale teoriei lui Driesch le vom întrevădea mai la vale).

Teoria noastră despre unitățile formative părăsește concepția tradițională cu privire la indivizibilitatea și totalismul factorului organizator al fapturilor și ființelor complexe. Din parte-ne, introducem o reală *discontinuitate* de factori în cadrul „unității formative”, adică factori distincți, solidari pînă la un punct, dar și relativ independenți. Astfel de factori realmente deosebiți sunt în cadrul unităților formative care stau la temeiul proceselor de cristalizare cel puțin doi: factorul D și energia delta. (În unitățile formative care stau în chip obișnuit la baza formelor biologice, sunt, precum vom vedea, mai mulți sau cel puțin patru asemenea factori.) Factorul D al unei unități formative oarecare este în stare, datorită energiei delta ce-l asistă, să domine și alte unități, *aservindu-și-le*. Dar factorul D al oricărei unități formative poate să fie și paralizat sau disponibilizat din partea altei unități prin aceea că energia delta a unuia leagă energia delta a celuilalt. În procesul de organizare a unui individ-cristal, factorii D, cu excepția unuia sigur, ai unităților formative ce compun substanța chimică, sunt vremelnic scoși din funcție, iar energiile delta ale tuturor unităților se leagă însumîndu-se, se încatenează. Cînd un individ-cristal se dezorganizează, atunci factorii D ai unităților formative, suspendați, paralizați, disponibilizați, se pot redeștepta, prin aceea că fiecare dintre energiile delta se dezleagă din catenă, intrînd din nou în slujba factorului D al unității, căreia ea îi aparține.

Reprezentînd grafic procesele, vom obține următoarele imagini:

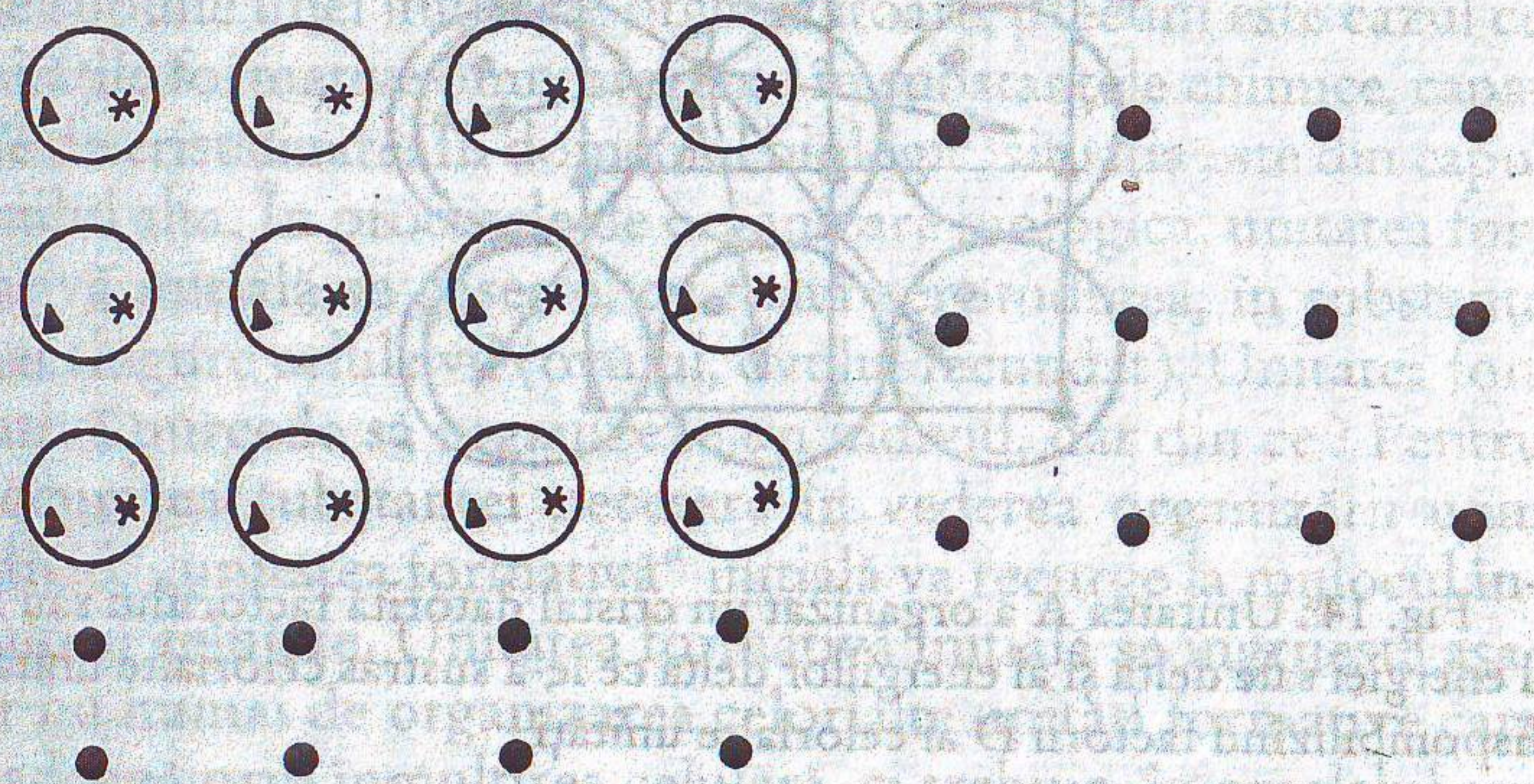


Fig. 12: „Unitățile formative” ale unei substanțe chimice omogene, fiecare cu cei doi factori: ▲ — energia delta; * — factorii D (în faza anterioară procesului de cristalizare)

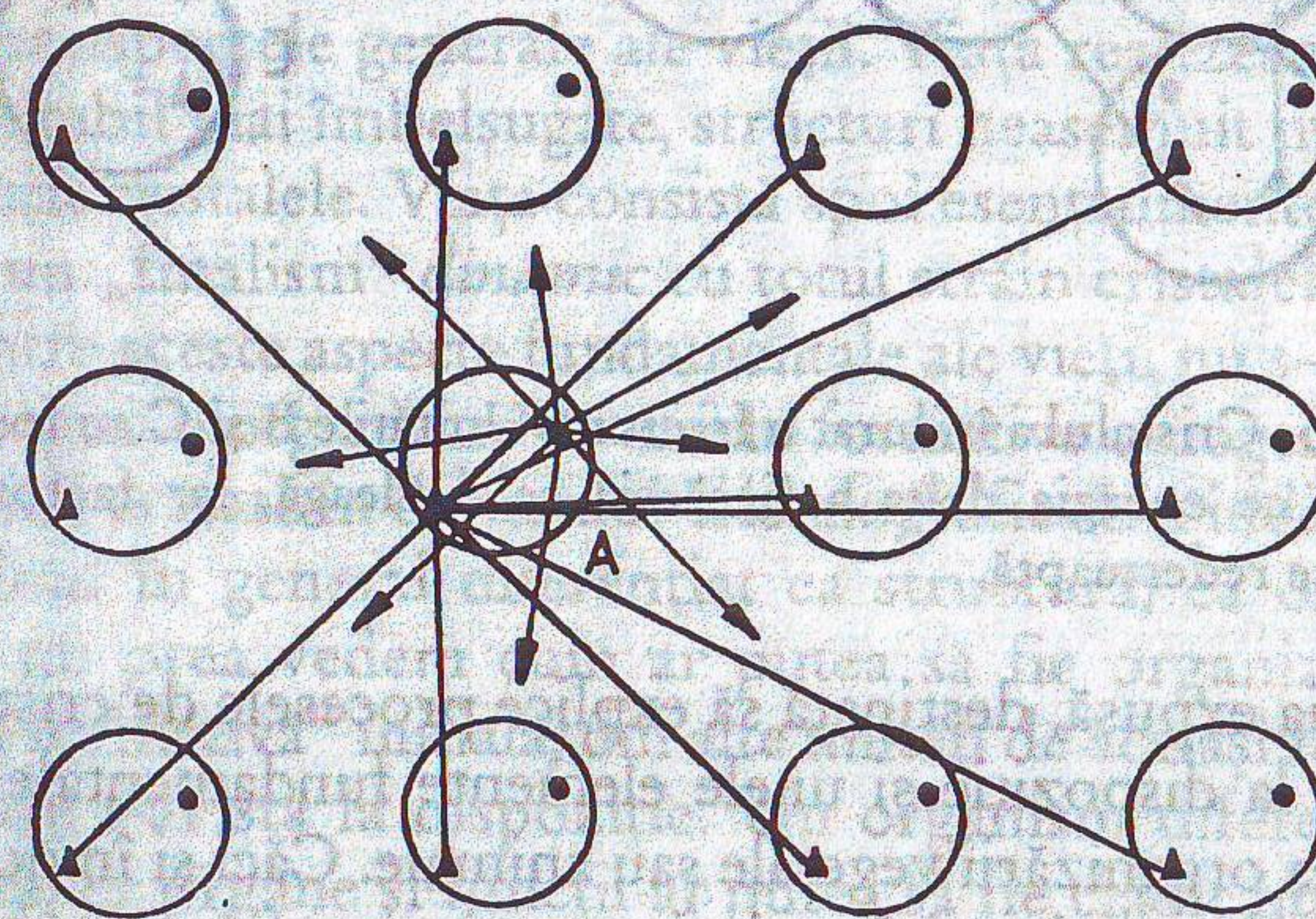


Fig. 13: Aceleași unități. Energia delta a unității A a legat energiile delta ale celorlalte unități prin ceea ce factorii D, reprezentați grafic prin puncte, au „ațipit”, cu excepția factorului D al unității A care își afirmă „dominația” prelungindu-și arcele organizatoare.

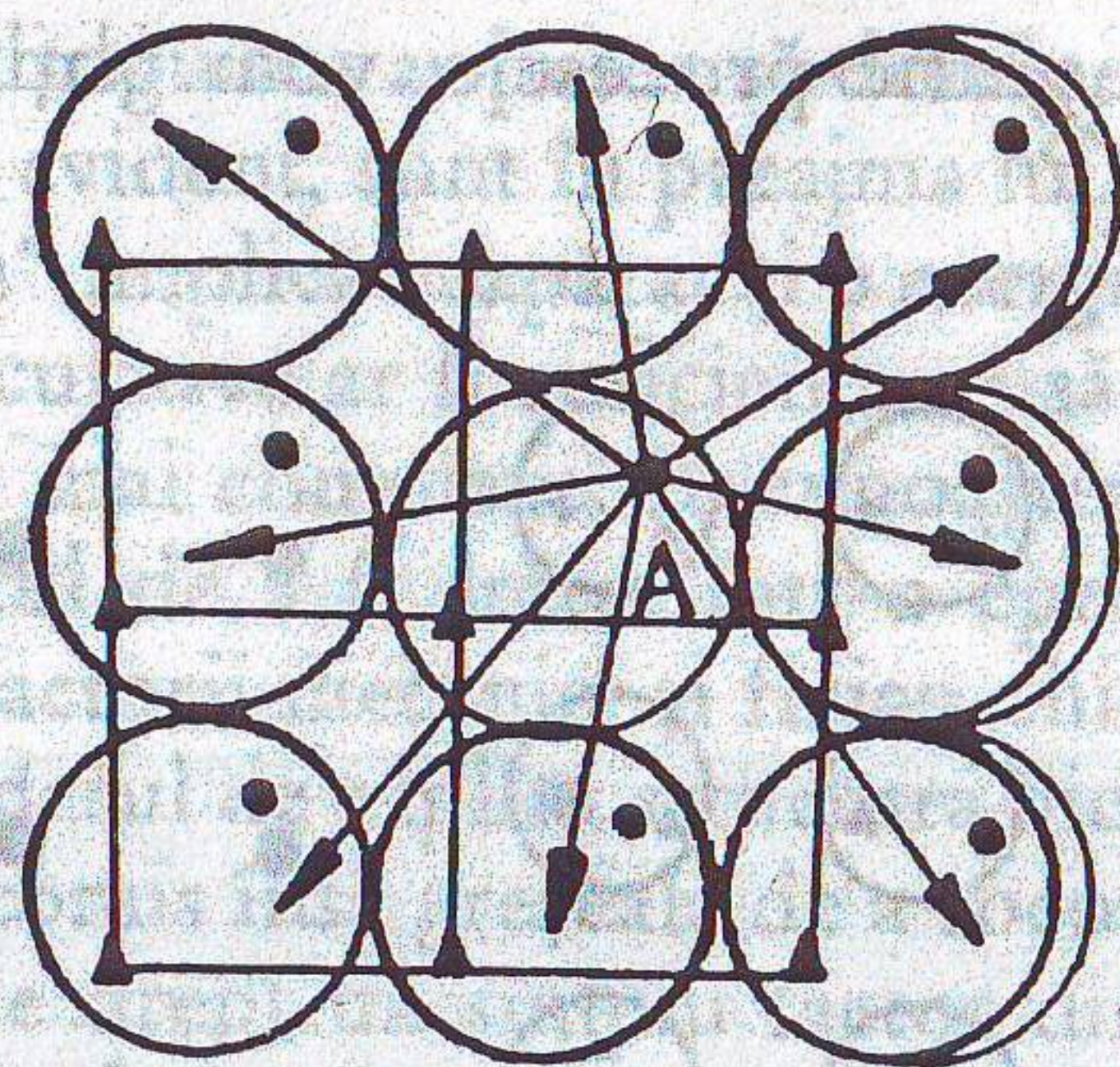


Fig. 14: Unitatea A a organizat un cristal datorită factorului său D, al energiei sale delta și al energiilor delta ce le-a sustras celorlalte unități, disponibilizând factorii D ai celorlalte unități.

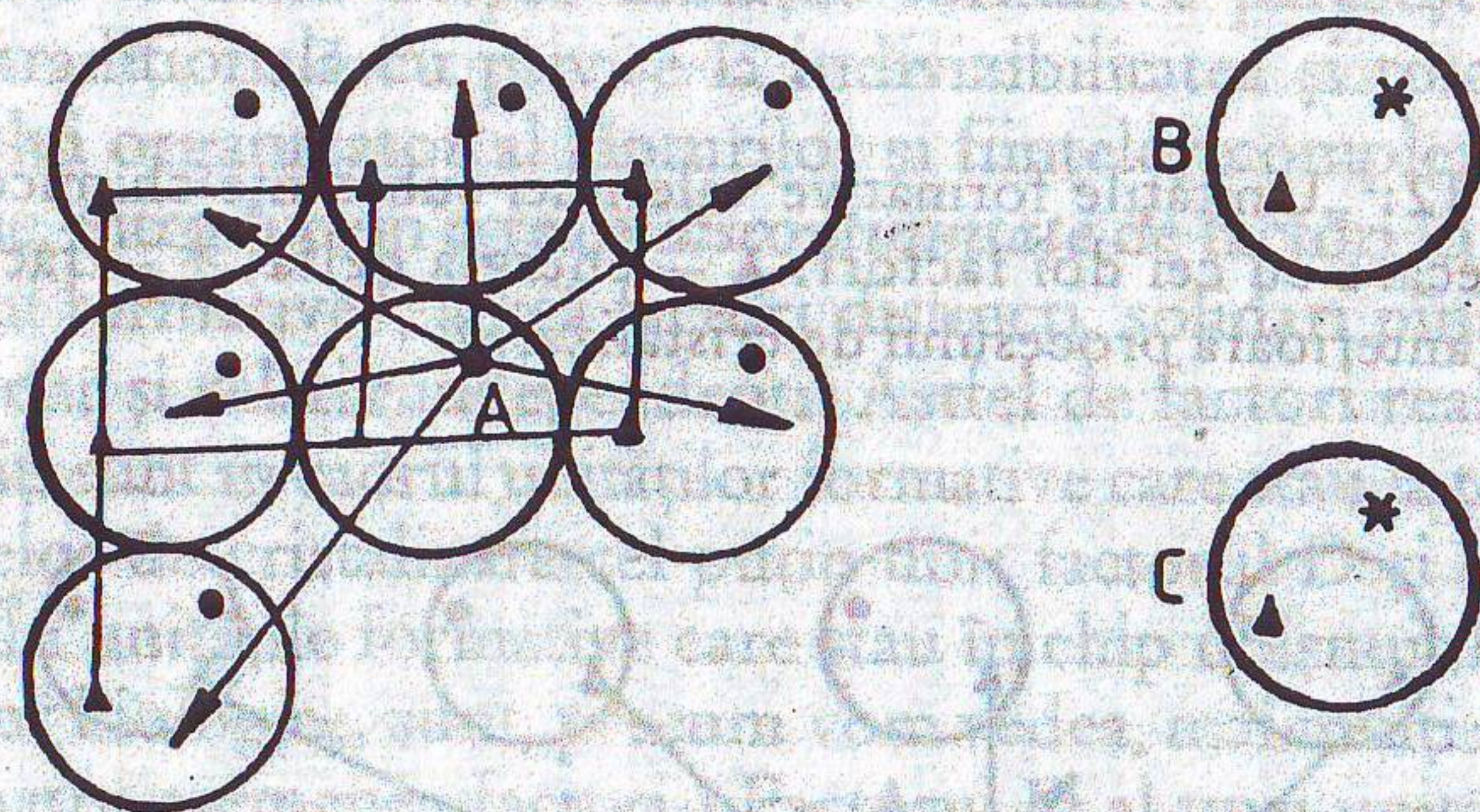


Fig. 15: Cristalul a îndurat o fractură. Unitățile B și C au fost izolate prin ceea ce energia delta a fiecăreia se dezleagă, iar factorul D al fiecăreia se redeșteaptă.

Teoria expusă, destinată să explice procesele de cristalizare, ne pune la dispoziție și unele elemente fundamentale pentru lămurirea organizării vegetale sau animale. Căci și în domeniul biologic, și mai ales aici, trebuie să existe astfel de unități formative, cu deosebirea că structura lor se complică concomitent cu însăși complexitatea fenomenului biologic. Ce ajustări urmează să îndure teoria noastră pentru a-și asigura valabilitatea și în domeniul biologic? Deocamdată câteva indicații strict necesare.

Să reținem mai întâi că în domeniul biologic „unitatea formativă” care începe procesul de organizare al unui *individ* nu are la dispoziția și în preajma sa alte unități omogene gata de a se supune unei inițiative organizatoare, precum este cazul cu unitățile formative omniprezente în substanțele chimice, capabile de cristalizare. În domeniul biologic, situația este din capul locului alta. În procesele de organizare biologică, unitatea formativă inițială se găsește, cu toată certitudinea, în substanța unei singure celule vii (ovulul, ovulul fecundat). Unitatea formativă purcede să organizeze un individ, dar din ce? Pentru procurarea substanței necesare în vederea organizării unui individ, „unitatea formativă” inițială va recurge la mijlocul înmulțirii celulare. Unitatea formativă inițială se îngrijește așadar nu numai de organizarea celorlalte unități formative care se adaugă prin înmulțirea celulară, ci trebuie, în prealabil sau concomitent, să dirijeze și această înmulțire celulară. De ce oare viața nu este și ea astfel făcută ca o unitate formativă inițială să aibă la dispoziția sa substanța necesară pentru organizarea unui individ într-o masă materială și de „unități formative” *date*, cum bănuim că se întâmplă în domeniul cristalografic? Răspunsul la o asemenea întrebare credem că ni-l dau chiar aspectele generale ale vieții. Viața realizează forme incomparabil mai îmbelșugate, structuri neasemuit mai complexe decât cristalele. Viața consistă apoi esențialmente în procese de un „finalism” *dinamic* cu totul străin cristalelor. Nici unul dintre aceste aspecte fundamentale ale vieții nu s-ar putea obține printr-o organizare de unități formative omogene potrivit tehnicii arătate în domeniul cristalografic. Un individ biologic, fiind în general diferențiat ca structură, ca organe și funcții, nu prea vedem cum ar putea să fie organizat de o „unitate formativă” inițială, din alte unități de același fel, omogene, care i-ar sta la dispoziție. Un organism diferențiat ca structură, ca organe și funcții ar putea să fie clădit numai din unități formative, care și ele sunt diferențiate, iar nu omogene. Dar pentru a se „diferenția”, aceste unități formative implică firește un centru oarecare care le „diferențiază”. Unitățile formative diferențiate nu pot, prin urmare, să fie date în prealabil, ci cer să fie sistematic produse. De unde urmează că „uni-

tatea formativă" inițială, destinată să înceapă și să conducă procesul de organizare al unui individ biologic, trebuie să dirijeze nu numai *înmulțirea* unităților formative, cum am afirmat mai adineaori, ci și *diferențierea* unităților formative pe temeiul cărora ea clădește organismul. O unitate formativă activă în domeniul biologic posedă așadar cel puțin patru factori: factorul D și energia delta, iar aceasta exact ca în domeniul cristalografic, dar în plus cel puțin încă doi factori: un factor care dirijează procesul de înmulțire a unităților formative și un alt factor care diferențiază unitățile formative produse prin înmulțire. De altfel, un fenomen biologic empiric, precum este acela al „regenerării” unui organ extirpat, dovedește absolut concludent că regenerarea organului nu se face pe temeiul unei „unități formative” atât de complexe cum este unitatea formativă inițială a întregului organism, ci numai pe temeiul unei unități formative de o complexitate a indicatorilor direcționali corespunzătoare aceleia a organului-lipsă. Dar să recapitulăm situațiile comparativ și pe puncte.

În domeniul cristalografic există unități formative omogene, date o dată cu substanța chimică. Aici unitatea formativă care devine centrul inițiator al unui individ-cristal se comportă astfel: 1. Factorul D paralizează vremelnice factorii D ai celorlalte unități sau îi pune în disponibilitate. În anume condiții, factorii D se pot redeștepta, intrând din nou în acțiune. 2. Energiile delta ale tuturor unităților formative se raliază prin însumare, intrând în serviciul factorului D al întâiei unități.

În domeniul biologic, un individ nu se organizează din unități formative omogene date în prealabil. Aici nu avem de-a face cu o masă de unități formative disponibile, în care o unitate formativă oarecare ar putea să ia inițiativa organizării. Aici situația e mai complicată: 1. O unitate formativă inițială ce se găsește în celula ovulară¹ dirijează datorită unui factor special al său înmulțirea celulară, iar cu aceasta și înmulțirea unităților formative. 2. Aceste unități formative produse trec

¹ E foarte probabil că în celula ovulară se găsesc mai multe „unități formative” omogene.

concomitent printr-un proces de „diferențiere”, consistînd într-o *demontare ireversibilă* a „indicatorilor direcționali”. Procesul acesta de împuținare, de „demontare ireversibilă” (care nu se mai poate reface) a indicatorilor direcționali, se datorează de asemenea unui factor special al unității formative inițiale. 3. Factorul D al primei unități formative „disponibilizează” factorii D ai celorlalte unități formative care sunt însă, potrivit punctului 2, progresiv *demontați*. 4. Disponibilizarea factorilor D se face datorită faptului că energiile delta ale unităților formative se raliază prin însumare, intrînd în serviciul factorului D al întâiei unități formative.

Reprezentînd grafic aceste procese, obținem următoarele figuri simbolice:

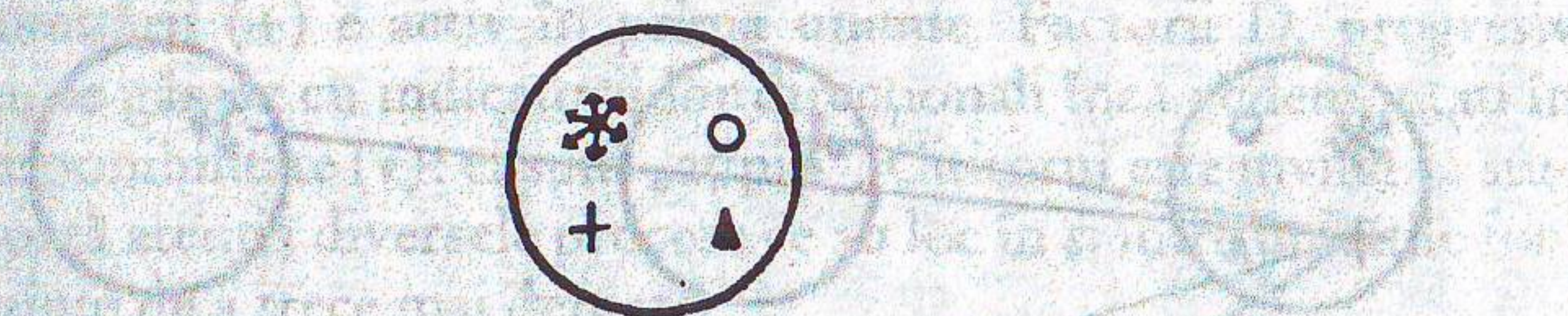


Fig. 16: Unitate formativă inițială cu cei patru factori de relativă independență: * — factorul D (cu șase indicatori direcționali); ▲ — energia delta; ○ — factorul care dirijează înmulțirea unităților formative; + — factorul care dirijează stingerea progresivă și ireversibilă, adică definitivă, a „indicatorilor direcționali”.

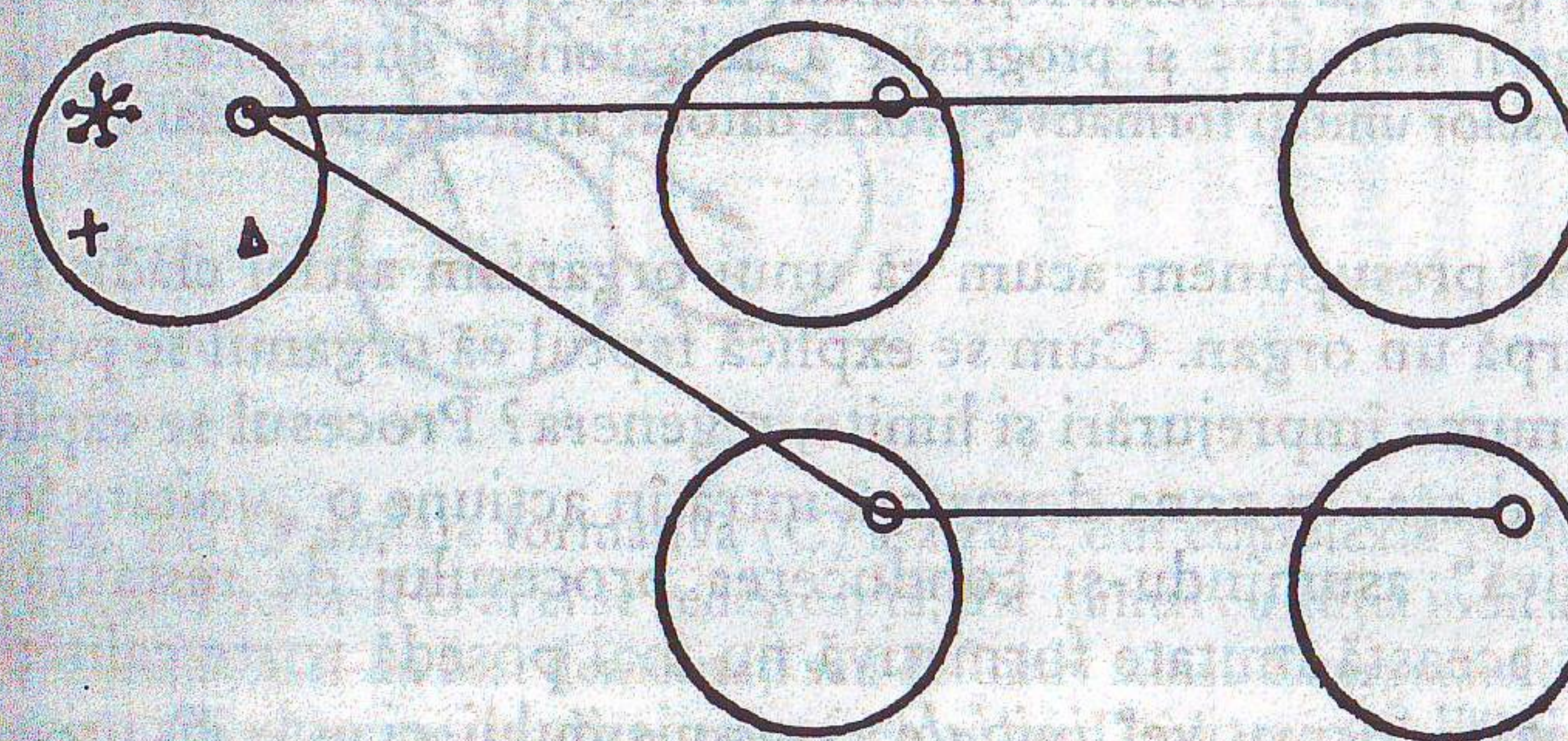


Fig. 17: Procesul de înmulțire a unităților formative dirijat de factorul înmulțirii

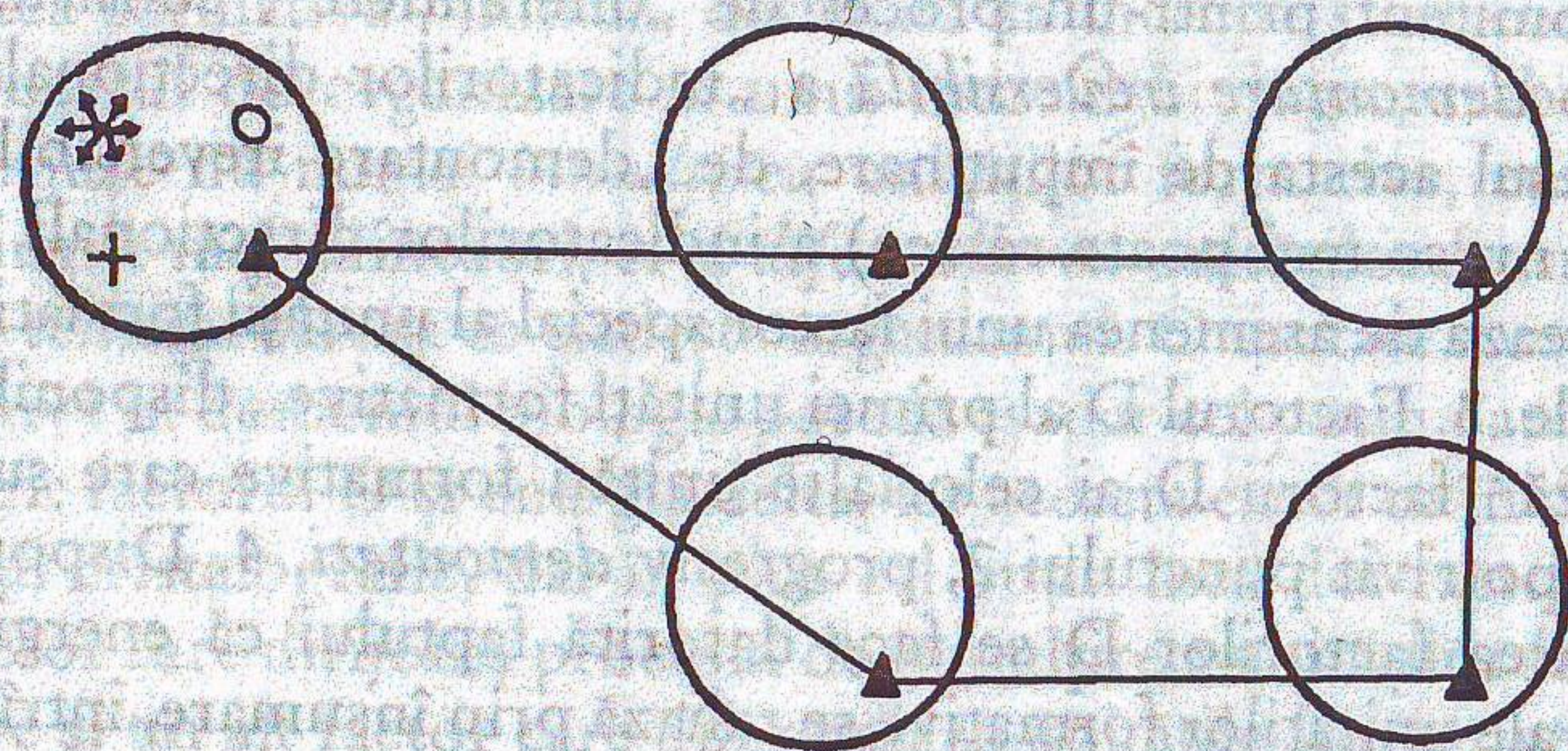


Fig. 18: La procesul reprezentat în Fig. 17 se adaugă procesul ralerii energiilor delta ale unităților formative într-o singură catenă.

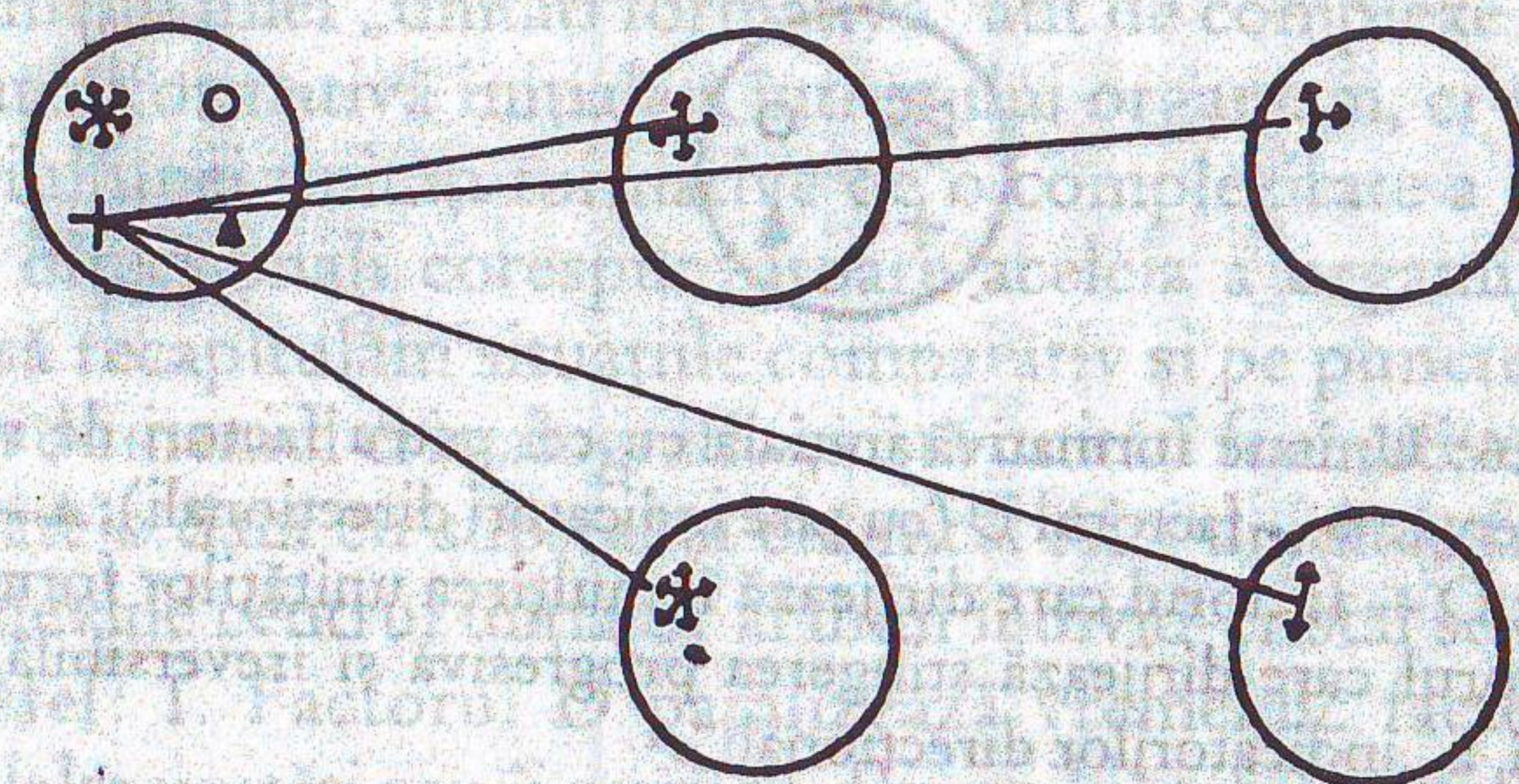


Fig. 19: La procesele reprezentate în Fig. 17 și 18 se adaugă procesul stingerii definitive și progresive a indicatorilor direcționali, proprii diverselor unități formative, proces datorat unui factor special.

Să presupunem acum că unui organism astfel clădit i se extirpă un organ. Cum se explică faptul că organul se poate, în anume împrejurări și limite, regenera? Procesul se explică numai așa: în zona devastată intră în acțiune o „unitate formativă” asumându-și conducerea procesului de restaurare. Dar această unitate formativă nu mai posedă toate calitățile „unității formative” *inițiale* a organismului, ci este, cît privește o seamă de „indicatori direcționali”, *irreversibil demontată*, iar cît privește restul indicatorilor direcționali, ea este *paralizată*. După extirparea organului, o asemenea „unitate for-

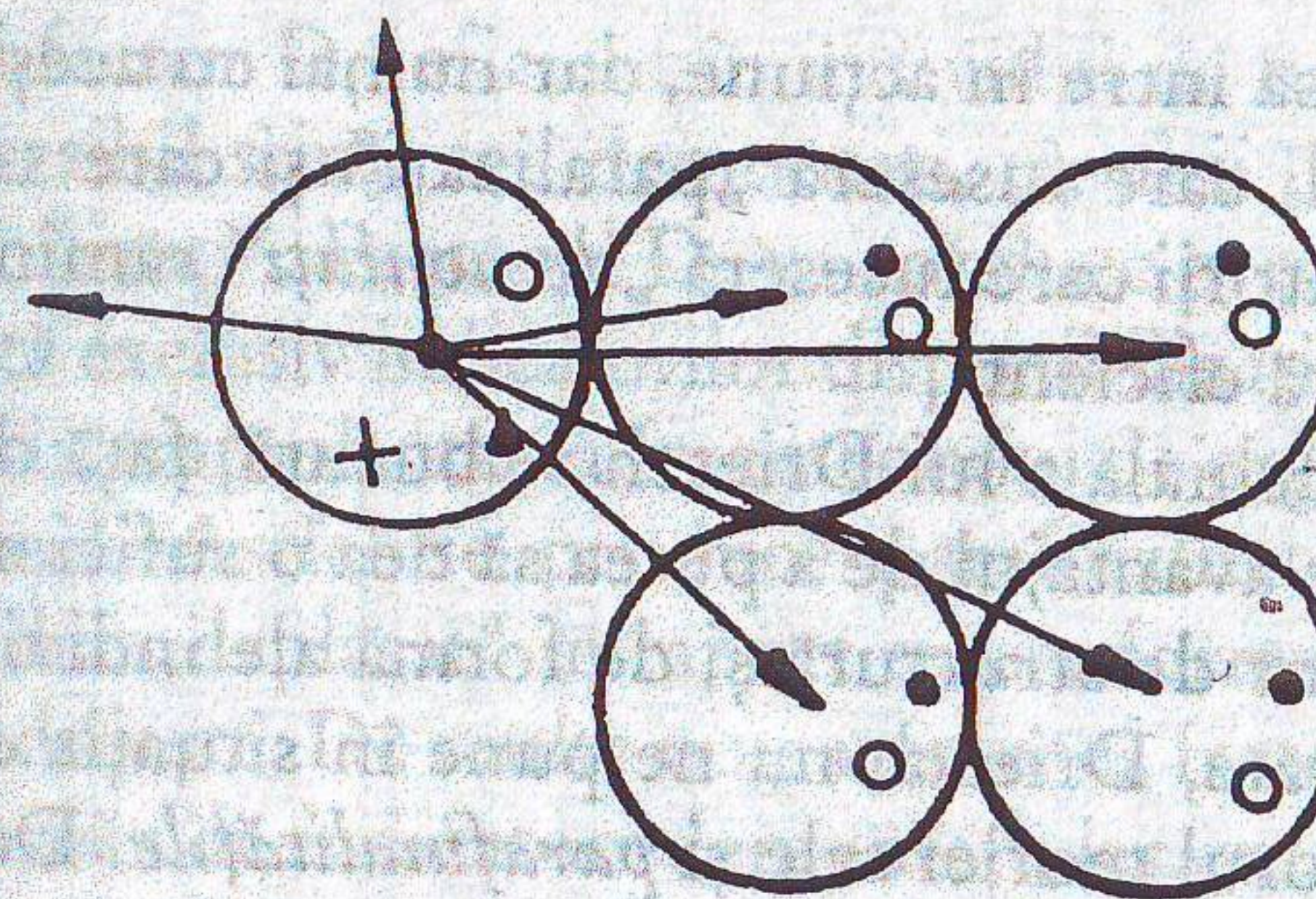


Fig. 20: Factorul D al primei unități formative își manifestă dominația organizînd pe celelalte cu ajutorul energiilor delta ce s-au încatenat în Fig. 16. Factorul înmulțirii (O) poate fi activ în toate unitățile. Factorul demontării (+) e activ în prima unitate. Factorii D, progresiv demontați, se găsesc cu indicatorii lor direcționali încă nedemontați în stare de disponibilitate (•): ei sunt „ațipiți”. Cititorul este invitat să studieze cu toată atenția diversele procese ce au loc în și între unitățile formative înainte de a trece mai departe.

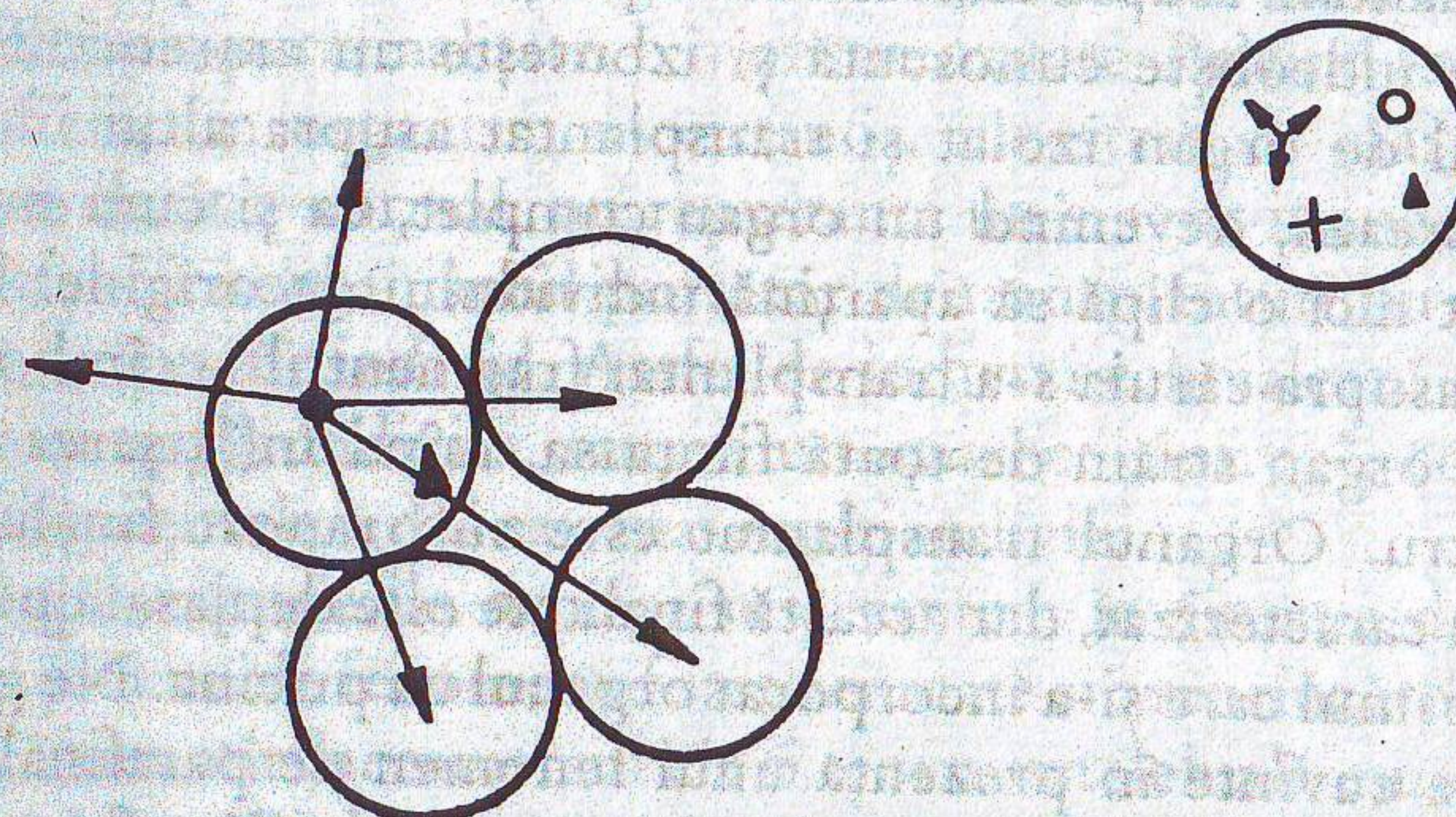


Fig. 21: O unitate formativă (C) s-a rupt din complexul biologic organizat. Factorul D al ei se redeșteaptă, dar numai cu atîția indicatori direcționali cîți n-au fost demontați sau definitiv stinși. Energia delta s-a dezlegat, fiind acum la dispoziția factorului D al unității eliberate. De-abia într-un viitor volum vom putea să arătăm diversele aplicații ale acestei teorii, pe care deocamdată o enunțăm ilustrînd-o cu exemplele strict necesare.

mativă" poate să intre în acțiune, dar numai cu acești indicatori direcționali care fuseseră „paralizați" și care s-au trezit din nou. Indicatorii care fuseseră „demontați" rămân firește și mai departe fără eficiență.

Teoria entelehială a lui Driesch se bucură, față de teoriile mecaniciste, de avantajul de a putea să dea o suficientă explicație finalităților de structură și de formă ale individului organic. Din păcate, Driesch nu ne pune în situația clară de a lămurii cu ajutorul teoriei sale și *parafinalitățile*. Dacă teoria noastră despre unitățile formative (cu complexitatea lor de factori înzestrați cu o relativă indepedență) va fi în stare să explice deopotrivă și dintr-o dată atât „finalitățile" cât și „parafinalitățile" organismelor vii, atunci, după toate regulile jocului, ea trebuie preferată teoriei entelehiale. În orice caz, spre a explica „parafinalitățile", nu suntem constrânși să recurgem la nici un subterfugiu și la nici o ajustare ad-hoc a teoriei noastre. S-o arătăm asupra unui exemplu. Tăiem un fragment de organ de la un individ aparținând unei anume specii și-l transplantăm asupra altui individ aparținând altei specii. Operația e îndeobște cunoscută și izbuteste nu arareori. Fragmentul de organ izolat și transplantat asupra altui individ regenerează, devenind un organ complet, ca și cum n-ar fi încetat nici o clipă să aparțină individului de origine. Individul asupra căruia s-a transplantat fragmentul s-a îmbogățit cu un organ străin de toată ființa sa, luînd înfățișarea unui monstru. Organul transplantat este sub raport finalist pe deplin caracterizat, dar această finalitate este deplasată pentru organismul care și-a încorporat organul cu pricina. Ne găsim cu alte cuvinte în prezența unui fenomen de parafinalitate. Fragmentul de organ transplantat s-a regenerat în sfera vitală a altui individ, dar în procesul de regenerare parcurs el nu a stat nici un moment sub dominația factorului D, central și dominant, al individului-gazdă. Fragmentul de organ stă și după transplantare sub dominația factorului D al unei „unități formative" *specifice* individului de la care a fost luat. Factorul D₁ care conduce procesul de regenerare a organului transplantat nu este însă un factor complet; indicatorii direcționali

ai acestui factor D₁, eficient în individul de origine, fuseseră unii ireversibil stinși sau demontați, iar alții „paralizați" sau „disponibilizați". Factorul D₁ va conduce procesul regenerativ datorită exclusiv indicatorilor disponibilizați care se „redeșteaptă" prin transplantarea fragmentului de organ asupra unui nou individ. Astfel se produce parafinalitatea unui organ complet, dar „deplasat" în raport cu conformația individului care-l găzduiește. De multe noi, asemenea factori direcționali (cu un număr de indicatori demontați, iar cu alții disponibilizați) se pot redeștepta chiar în același individ, care-i poartă, și anume din diverse motive, fie printr-o ușoară rănire, fie prin neștiute traumatisme sau prin alte influențe care rămân să fie cercetate. O unitate formativă, întreținînd legături vitale și de alimentare cu individul-organism din care face parte, se „eliberează" astfel de sub dominația „unității formative" *centrale* a acestui organism și purcede să se organizeze pe cont propriu potrivit indicatorilor săi încă nedemontați. În acest chip, individul-organism obține lesne un organ în plus, prisoselnic, care n-a fost transplantat asupra sa, dar care, evident, constituie o parafinalitate, o monstruoșitate. Privind lucrurile metafizic, un organism monstruos, înzestrat cu mai multe organe decît e normal, nu reprezintă un singur individ, cum de altfel nici organismul purtător de transplanturi nu reprezintă un singur individ. Astfel de indivizi echivalează cu doi sau mai mulți indivizi, sau cu un *aparent* „întreg", compus din fragmentele a doi sau mai mulți indivizi.

După expunerile de mai sus, suntem în situația de a ne referi și la unele fenomene foarte ciudate și surprinzătoare, în fața cărora atât mecanismul cât și teoria entelehială eșuează în chip evident. Biologia ne vorbește despre existența unor ovule uriașe, alcătuite din cîte două ovule. Un astfel de ovul uriaș, rezultînd din contopirea a două ovule, dă ca produs un *singur* embrion întreg. Nu înțelegem cum s-ar putea explica acest rezultat surprinzător, nici în perspectivă mecanicistă, nici în perspectivă entelehială. Căci în ambele perspective rezultatul ar trebui să fie sau *nul*, sau „doi indivizi". Teoria „unităților formative" ne dă însă posibilitatea de a înțelege acest feno-

men. Ovulul uriaș rezultând din contopirea a două ovule se comportă la început ca o substanță capabilă de cristalizare. Între cele două „unități formative” omogene prezente în ovulul uriaș, una va lua conducerea „organizării”, prin aceea că energia delta a sa își realiază energia delta a celei de-a doua unități formative, suspendând prin aceasta factorul D al acesteia. De altfel, în această ordine de idei se poate completa și teoria noastră cu o ipoteză suplimentară. *Nu-i exclus ca orice ovul, orice celulă capabilă să inițieze o embriogeneză, să conțină mai multe „unități formative” omogene care în prefaza embriogenezei să se comporte ca unitățile formative omogene ale unei substanțe ce „cristalizează”.* Numai după ce o „unitate formativă” devine „dominantă”, în ovul încep procesele caracteristice ale embriogenezei. Raportat la o asemenea ipoteză, explicația fenomenului ovulelor uriașe care dau câte un singur embrion nu mai prezintă nici o dificultate.

Natura nu lucrează cu factori creatori de întreguri în sens de „entități indivizibile” (Idei, Forme, Entelehii). Căci dacă ar fi așa, atunci în cadrul naturii nu s-ar ajunge niciodată la alcătuirii parafinaliste. În vederea genezei indivizibililor, natura recurge la tehnica unităților formative, înzestrate cu o remarcabilă complexitate lăuntrică de factori *distincti și relativ independenți*. Această complexitate și relativă independență factorială conduce atât la constituirea de întreguri organice „finaliste” cât și, în chip excepțional, la constituirea de „parafinalități”.

În procesele cognitive ale conștiinței noastre, tipurile biologice au origine empirică și ni se înfățișează desigur, cel puțin în calitatea lor de concepte, ca întreguri indivizibile. Pe plan ontologic, situația însă este alta. Factorului abstract de „tip” nu-i corespunde pe plan ontologic un factor creator „unic” și „indivizibil” (Idee, Formă, Entelehie). Pe plan ontologic, individual este de fapt produsul unui enorm de mare număr de „unități formative”. Între aceste unități formative rămîne de obicei una singură cu factorul D activ, pe cîtă vreme factorii D ai celorlalte unități formative trec în disponibilitate, după ce toate unitățile formative au pus la dispoziția celei dintîi energiile lor delta, necesare organizării.

Unitățile formative, existențele secrete care stau la temeiul indivizibililor, fiind realități complexe, nu pot să fie sub unghi cosmologic-metafizic rezultatele unei geneze directe a Marelui Anonim. Ele sunt produsele unei geneze indirecte, adică ale unor procese de *integrare* a „diferențialelor divine”. Nu numai factorii D cu indicatorii lor direcționali, ci și energiile delta și toți ceilalți factori ai oricărei unități formative reprezintă „integrări” de *diferențiale divine* „eterogene”. Unitățile formative, fiind pe plan cosmologic-metafizic produse complexe ale genezei indirecte, nu pot fi privite ca entități indivizibile și perene, ci numai ca existențe destrucțibile sau reformabile. Dar chestiunea aceasta a posibilității de reformare a „unităților formative” e strîns legată de problema „evoluției” în cadrul naturii.

O EXPLICAȚIE METAFIZICĂ A EVOLUȚIEI

Originea speciilor este obiectul unei cunoscute, îndelung și pasionat dezbătute, probleme. În ultimele decenii, problema a fost pusă în termeni de natură prin excelență *biologică*. După părerea noastră, ea nu poate fi însă abordată decît în termeni prin excelență *metafizici*. Reprezintă speciile un fel de idei fixe ale unui spirit demiurgic sau ale naturii, sau speciile se găsesc în necurmată prefacere? Întrebările, cu toate că într-un fel opuse, vor părea astăzi cam naive cititorilor care frecventează filozofia biologică. Abstracție făcînd de unele concepții mitologice care atribuie ființelor vii posibilități magice de transformare, gîndul evoluției treptate a vieții în general, ideea transformismului speciilor se bucură de o circulație relativ nouă. Intelectualitatea europeană pînă acum aproape o sută de ani adera încă, în imensa ei majoritate, la o concepție statică despre specii. Mitologia biblică vede speciile ca forme imuabile ale existenței. Această mitologie fusese timp de secole cultivată și de filozofia creștină oficială. După scolastici,

Dumnezeu ar fi creat o dată pentru totdeauna speciile după chipul și asemănarea unor Idei din eternitate ale sale. Datorită unui intempestiv progres al științelor naturale, îndeosebi al geologiei și al paleontologiei, oamenii de știință s-au văzut puși în contact cu unele fapte menite să răstoarne concepția tradițională. Cuvier a încercat să mai salveze o dată situația. Pentru a da satisfacție atât apetitului său metafizic cât și exigențelor științifice, marele naturalist francez a imaginat teoria catastrofelor și a repetatelor creațiuni. Regimuri de specii ar fi căzut în repetate rînduri jertfă unor uriașe nenorociri ale naturii, rămînînd ca Dumnezeu să creeze de fiecare dată viața în alte forme. Ceea ce Dumnezeu ca un bun și răbduriu părinte a și făcut, după ce fusese în stare, cu brațele încrucișate, să privească la dezastrele cosmice. Teoria lui Cuvier, spectaculoasă din cale-afară, socotește speciile ca forme pieritoare, dar imuabile, adică neschimbăcioase, din clipa creării lor și pînă în ziua sorocului. Isprava teoriilor evoluționiste consistă în primul rînd într-o estompare a conceptului de specie. E ciudat, dar așa este. Cartea lui Darwin despre „originea speciilor” tratează despre „ceva” ce în spiritul teoriei sale nu există: despre specii. În adevăr, naturalistul englez vede viața în scurgere, într-o continuă schimbare de forme și structuri. Sub acest unghi, e cert că speciile nu pot să fie decît instantanee arbitrar tăiate în corpul instabil al unei deveniri. Adevărate specii, adică specii fixe, există doar în capul nostru, al privitorilor, care avem nevoie de scheme și concepte. Darwin ar fi trebuit să pună cuvîntul specii în ghilimele sau să-și intituleze cartea „Originea așa-numitelor specii”. Dar naturaliștilor, chiar celor cu pretenții filozofice, le repugnă asemenea subtilități. Să nu mai facem nici noi caz de ele, căci lucruri mult mai importante așteaptă să fie soluționate. Teoria evoluționistă și-a avut și ea variantele ei. Naturaliștii au ajuns în divergență de păreri mai ales în ceea ce privește cauzele care ar determina evoluția formelor de viață pe pămînt. Unii au atribuit vieții tendința de a se adapta neconținut la noi și noi împrejurări. Din aceste nenumărate adaptări care, privite separat, ar fi imperceptibile, ar rezulta cu timpul, prin însumare, conside-

rabile schimbări de forme. Alții au atribuit vieții darul de a produce, oarecum exploziv din sine însăși, întîmplătoare schimbări de forme, dintre care s-ar păstra prin selecție naturală numai acelea care procură un avantaj vieții. Și iarăși alții, mai înclinați spre nebuloase metafizice, au înzestrat viața cu un specific elan creator de forme. Nu ne putem ocupa pînă la amănunt de toate variantele concepției evoluționiste. Nu strică însă cîteva observații critice în general. Adaptabilitatea, de pildă, este o însușire nedeținută a vieții, dar ea nu poate fi privită ca un factor de o amploare și de o adîncime ca să explice ivirea speciilor, existențe așa de variate și ca înfățișare și sub raportul complexității. Orice formă de viață este, cel mai adesea, parcă înadins calculată în raport cu anume esențiale condiții externe chiar din momentul apariției sale, încît adaptarea concretă pe care mediul i-o mai poate impune incidental nu este decît foarte de suprafață și fluctuantă. Oriunde și oricînd am privi adaptarea unei ființe la mediu vom ajunge la concluzia că adaptarea e un fenomen periferial al vieții. Iar periferialul, accidentalul, nu devine niciodată „esențial” prin însumare. Ar fi pe urmă prea regretabil să uităm că în unul și același mediu găsim forme de viață pe deplin adaptate, *extrem de variate*. Să stăm puțin și să cumpănim. Dacă în procesul secret din care rezultă formele vieții ar fi în joc numai adaptarea, nu vedem de ce viața nu s-ar fi mulțumit cu specii din cele mai inferioare și mai puțin complexe care, așa cum sunt, sunt cel puțin tot așa de perfect adaptate la mediu ca orice specie de superlativă complexitate. O întrebare rămîne deci în picioare: De ce s-au ivit și formele de mare complexitate? A intervenit poate varietatea mediilor ca să producă aceste forme de superioară complexitate? Varietatea mediilor ar putea desigur să fie luată în considerare ca factor decisiv întru producerea speciilor superioare dacă s-ar dovedi că în anume medii nu pot să trăiască decît specii de superioară complexitate. Dar nicăieri nu s-a pomenit un asemenea mediu excepțional. În orice mediu pot să trăiască specii de cea mai felurită complexitate, de la cele mai simple pînă la cele mai complicate. Vasăzică mediul în sine nu este factorul care, făcînd apel

la adaptabilitatea vieții, ar putea să stîrnească forme mai complexe. Sau să presupunem poate că una și aceeași ființă e silită să schimbe într-un fel mai radical mediul și, prin aceasta, să încerce o adaptare în consecință? Dar nici această socoteală nu poate fi întărită, căci, dacă schimbarea de mediu e radicală, atunci ființa piere. Ființa rezistă unei schimbări de mediu numai în măsura adaptabilității sale. Suficiente experiențe arată că adaptabilitatea unei specii are margini, adică un coeficient de elasticitate peste care nu se trece. Limitele adaptabilității unei ființe se mențin totdeauna în cadrul însușirilor esențiale ale speciei. De unde urmează că adaptabilitatea, deși este un fenomen general al vieții, nu poate constitui în nici un fel un *principiu creator de specii*.

Să localizăm principiul creator de specii în însăși ființa vieții? Nu ne opunem unei asemenea dislocări de accent, insistent cerută de toate aspectele problematicei. Îndrumîndu-ne în acest sens, suntem însă amenințați să luăm drept fapte certe și luminoase niște simple tenebre îngroșate. E un lucru prea puțin știut că teoria darwiniană însăși, interpretată consecvent cu sine, implică dislocarea de accent despre care vorbim. Așa-numitele specii ar lua ființă în primul rînd mulțumită unui dar specific al vieții de a produce exploziv și la întîmplare infinit de multe forme nonfinaliste. Printre aceste infinit de multe schimbări întîmplătoare, s-ar declara uneori și unele forme accidental-finaliste care apoi s-ar păstra prin selecție naturală. Acest dar al vieții și selecția naturală ar constitui împreună în adevăr o explicație suficientă a aparițiilor speciilor. Din nenorocire însă, experiența dezmente în chipul cel mai hotărît existența în zona vieții a unei explozii infinite de schimbări nonfinaliste. Unele fascinante variații pe temă evoluționistă au făcut la un moment dat faima bergsonismului. De astă dată, tenebrele îngroșate erau numite „elan vital”. Elanul vital este pretinsul autor de specii, un neistovit creator de forme fluide. Elanul vital este de fapt viața, înzestrată în chip poetic cu foarte sugestive și impresionante epitete divine. Dar oricum am învîrți-o și am aduce-o, concepția lui Bergson se reduce în cele din urmă la un „finalism” camuflat, la un

„vitalism” ajustat la intuiția sa fundamentală despre durată, act și devenire. Făcînd abstracție de ajustare, elanul vital este tot vechea entelehie, entelehie care însă nu mai are ca scop realizarea unei singure forme, ci a tuturor formelor. Elanul vital se confundă cu entelehia entelehiilor — cu divinitatea. Concepția lui Bergson e mai mult un imn decît o explicație. Dar nu mai departe decît existența acelor ciudățenii biologice pe care le numim „parafinalități” ne aține calea, ca să ne descurajeze. Să ne descurajeze iremediabil de a porni pe drumul unui asemenea exaltat elogiul liric adus vieții.

Nu s-ar putea oare ca speciile să apară și să dispară, dar să fie relativ imuabile atîta timp cît ele există? Firește, aceasta nu ca o creație din nimic și totdeauna de la început, cum credea Cuvier, ci ca o producere a unei specii noi dintr-o altă specie. S-au inventariat unele experiențe care pledează pentru o asemenea ipoteză. O astfel de părere cu privire la originea speciilor se bucură de cîtva timp de o reputație bine stabilită. Am numit teoria mutațiilor, propusă de către De Vries și dezvoltată de mai mulți alți autori. Faptele pe care se sprijină teoria prezintă o netăgăduită însemnătate, dar teoria în sine este sub raport filozofic cam neîmplinită. Teoria mutațiilor nu face decît să generalizeze descripția unor fapte care au realmente loc. S-a remarcat, mai ales în domeniul botanic, apariția bruscă a unor variante noi în cadrul unor anumite specii de plante. Izbucnirea a uimit atenția cercetătorilor, căci ea nu se făcea prin modificări imperceptibile în curs de multe generații, ci dintr-o dată, printr-un vădit salt, printr-o „mutație”. Materialul adunat este astăzi suficient de bogat. Ferventii teoriei afirmă că mutația trebuie să fie modul de apariție al speciilor biologice în general. Generalizarea aceasta nu poate să fie nici confirmată, nici infirmată pe cale de experiență. Teoria mutațiilor a fost formulată de oameni fără de prea mari ambiții teoretice, de oameni obișnuiți mai mult să observe decît să construiască. Teoria mutațiilor nu schițează nici un gest întrebător cu privire la temeiurile mai ascunse ale fenomenului mutației. Filozofia biologică și metafizica au astfel nu numai libertatea, ci și prilejul de a veni cu interpretări posibile. Faptele sunt clare: din indivizi aparținînd unei specii determi-

pură“ și simbolul „spațializat“ al acesteia: timpul. Durata adevărată accesibilă numai intuiției este, după Bergson, de natură calitativă, nu cantitativă, cum se crede. „Durata adevărată, așa cum o percepe conștiința în chip nemijlocit, ar trebui înșirată între mărimile de intensități, dacă în genere intensitățile se pot numi mărimi; în realitate, ea nu e o cantitate, și de îndată ce încerci să o măsoři, îi substitui inconștient spațiul.“ Cu ce tranșantă finețe urmărește apoi Bergson toate falsele concluzii la care a dus confuzia dintre „durată“ și „timpul spațializat“, dintre „calitate“ și „cantitate“! Psihologia lui Bergson este o psihologie a nuanțelor sufletești. Psihologia dinainte de Bergson cunoștea conștiința sumar, în cele șapte culori principale pe care ochiul nedeprins le întrezărește în curcubeu. A trebuit să vină Bergson ca să se arate că o stare de conștiință nu palpită în sine, separată de celelalte, și nici nu e legată de altele în chip mecanic, ci este organic întrețesută cu *toată* conștiința: o stare de conștiință cuprinde pe toate celelalte, e *nuanțată* în fiecare moment de întreaga conștiință. Așa cum într-un tablou de Monet un grup de culori suferă reflexul înmiit al aerului din preajmă. Creșterea de intensitate a unei senzații înseamnă, după Bergson, schimbarea *calitativă* a acesteia. Concomitent cu această descoperire „impresionistă“, se făcea cu neputință toată psihologia experimentală a naturaliștilor, care calculau cu stările psihice ca și cum acestea ar fi realități izolate și măsurabile. Stările de conștiință se pătrund reciproc, creînd în fiecare moment un nou joc de *nuanțe*. Graiul omenesc nu prea este făcut să cuprindă acest proces continuu, melodic organizat și împletit din indefinibile nuanțe, al conștiinței. Graiul omenesc e făcut pentru a exprima concepte, iar conceptele sunt confecționate pe tiparul solidelor cu forme fixe. Procesul conștiinței urmează să fie surprins, în intima sa ființă, cu ajutorul unei intuiții care, în prealabil, se dezbară de toate procedeele matematice ale inteligenței, înzestrată cu categorii formate pentru realități spațiale. Psihologia lui Bergson e o psihologie a reflexelor pe care un sentiment le primește de la celelalte; o psihologie a stărilor aproape imperceptibile; a stărilor de conștiință ce nu se pot cuprinde în cuvinte. Cititorii își amintesc

desigur cele câteva versuri în care Paul Verlaine își preciza arta poetică:

*De la musique avant toute chose,
Et pour cela préfère l'Impair
Plus vague et plus soluble dans l'air,
Sans rien en lui qui pèse et qui pose.*

*Il faut aussi que tu n'aïlles point
Choisir tes mots sans quelque méprise:
Rien de plus cher que la chanson grise
Où l'Indécis au Précis se joint.*

.....
*Car nous voulons la Nuance encor,
Pas la Couleur, rien que la nuance!¹*

„Symbolismul“ nu a fost decît o variantă poetică a impresionismului. Poezia lui Verlaine era o artă a nuanței, a indecisului amestecat cu precisul, cum arta pictorului Monet era o artă de „valori“, iar nu de „culori“. Linii ce se topesc în aer, culori ce absorb reflexele din preajmă, stări sufletești fără contur, senzații ce se produc la un punct de interferență al tuturor simțurilor, porniri vagi, adieri, umbre și penumbre — alcătuiesc materialul spumos și inconstant al artei impresioniste. Cuvîntul nu mai „înseamnă“, ci „sugerează“. Totul devine muzică. Nu cere Verlaine muzică mai înainte de toate? Nu aseamănă Bergson felul de a se organiza al conștiinței cu o melodie? Sculpturii lui Rodin, văzduh precipitat, zăpadă pe cale de a se topi, nu i s-a adus învinuirea că ar fi muzică, nu sculptură? Un celebru personaj al romancierului Huysmans își irosește viața și sufletul într-o morbidă dragoste de „nuanțe“: ciudatul om mănîncă numai cu cuțite al căror argint se întrezărește prin poleiul vechi de aur șters, el bea numai ceai care a dobîndit o aromă specială prin faptul că a fost adus luni întregi pe cămile din depărtatul Orient. Se susține în general că drama ar fi un gen literar care nu prea suportă un lirism exagerat. Dar drama, genul ce pare cel mai puțin compatibil cu lirismul, nu oferă oare și ea exemple de realizări în stil

¹ Fragment din *Art poétique*, poem scris în 1882 (n.ed.).

impresionist? Teatrul lui Maeterlinck, ce este el dacă nu „impresionism”? Din dramele lui Maeterlinck atitudinea patetică, gestul eroic, fraza retorică dispar; și orice sănătate brutală de asemenea. Urmînd linia timpului spre vag, drama se interiorizează; tragicul, țeșindu-se din umbre și penumbre, devine aproape inefabil. Maeterlinck se mișcă prin regiunile de limită ale conștiinței cu aceeași pasiune cu care filozoful Bergson încearcă să prindă în cuvinte conștiința în curgere fără contururi și cu aceeași pasiune cu care muzicianul Debussy, contemporanul lor, transformă în sugestie indecisul nuanțat al sufletului omenesc.

Arta impresionistă încerca să fixeze impresii momentane, se hrănea din nuanțe și se străduia să redea finețea efemeră a senzației unice. Cert, un suflet care-și întinde necurmat antenele spre lumea în veșnică schimbare a impresiilor, trăind în ele și prin ele, sfîrșește prin a-și pierde suportul de substanțialitate. Un asemenea suflet devine tot mai mult o multiplicitate de euri momentane. Sufletul intră în dezagregare, confundîndu-se fără rezistență cu clipele în care el se desfășoară. O anume continuitate sufletească nu i se poate tăgădui impresionismului, dar continuitatea aceasta nu e de conduită, nu e linie de caracter ci o continuitate pur psihologică, de curgere, cum este aceea a rîului ce se limpezește și se tulbură după cum e cerul sub care și-a săpat albia și după cum e pămîntul în vinele căruia își poartă nestatornicia apelor. Impresionistul nu are diagonale sufletești, stîlpi și arcuri de boltă pentru arhitectonica ființei; el se țeșe din miile de stări pe care realitatea le stîrnește fără logică în interiorul crisalidei sale. Impresionistul este incapabil să împrumute lumii exterioare acea geometrie de mare linie ce dă inteligenței siguranța, pasului — orientarea și privirii — hotărîrea. Impresionismul se lasă sugestionat de o culoare cu cît e mai vagă, de un lucru cu cît e mai fără de contur, de propriul gînd cu cît e mai estompat. Una din cele mai desăvîrșite flori ale unui atare cîmp stilistic rămîne neapărat muzica lui Debussy.

Muzica lui Debussy e străină de orice logică ce ar putea s-o rotunjească într-un tot cu încheieturi organice. Ea se desfășoară în „construcții vizibil aeriene și fragile cărora le

lipsește osatura” (Lalo). Materia ponderabilă, cu articulații și delimitări, dispare și ea, cum filozoficește a dispărut din analizele fizicale ale lui Ernst Mach, contemporanul lui Debussy. Conturul tonurilor se șterge, cum în psihologia lui Bergson, adversarul atomismului psihic, se șterg contururile stărilor de conștiință. Debussy se ridică împotriva monumentalului prea construit, prea retoric și prea spectaculos al muzicii wagneriene. Muzica lui Wagner era de fapt o construcție alături de realitate, o construcție ce se putea asemăna cu sistemele metafizicienilor germani. Muzica lui Debussy, ocolind metafizica constructivă, dă expresie stărilor sufletești celor mai puțin consistente, celor mai fragile și mai apropiate de inconștient. Își are desigur și impresionismul metafizica sa, dar aceasta nu e de idei, ci de presimțiri. Metafizicii de stil impresionist îi lipsește palpabilul ce intră în formule. Pentru a înțelege „elanul vital” al lui Bergson, trebuie să ieși din zalele cuvintelor și din rigiditatea conceptelor. Pentru Bergson nu există „lucruri”, ci numai „deveniri”, continuitate vagă. Prin absența substanței palpabile și a formelor rigide, muzica lui Debussy pare o ilustrare a acestei metafizici, sau, dacă vrei, metafizica lui Bergson pare un comentariu în marginea artei lui Debussy. Muzicianul avea legături conștiente și afinități lucide cu literatura timpului său, dovadă textele în care și-a țeșut din penumbre și murmur muzica: poezii de Verlaine, de Mallarmé, teatrul lui Maeterlinck. Muzica lui Debussy va reda prin urmare, înainte de orice, inconsistența, inconstanța, nuanțele stărilor sufletești. Debussy va lupta împotriva sintexei muzicale cu care ne-au obișnuit veacurile. El va sugera atmosferă și va exprima taine de-abia presimțite. Muzicianul urmează cu toate acestea indicațiile psihologiei impresioniste; stările simultane ale sufletului se pătrund reciproc, împrumutîndu-și reflexele, ceea ce face ca întregul acestor stări să plutească într-un vag indefinibil. Muzica lui Debussy e de fapt desubstanțializată; ea se pulverizează, organizîndu-se din nou, liber, pe un plan al ineditului și de ezitare, pe un plan de incertitudine, de spontaneitate mărunță, ce îngăduie numai notații efemere; ea are o creștere imprecisă și scapă oricărei logici ce ar încerca s-o articuleze.

Să încercăm a desprinde cele două câmpuri stilistice, al naturalismului și al impresionismului, din însuși viul desfășurării lor istorice. Nu e nevoie ca operația să devină exhaustivă. Vom pune în lumină cele două câmpuri numai în măsura în care succesiunea lor în timp relevă o mișcare „dialectică”. Întrezărim în cele două „câmpuri”, desigur, o seamă de factori categoriali comuni. Atît naturalismul cît și impresionismul implică bunăoară un orizont spațial *infini*t. Atît naturalismul cît și impresionismul implică apoi năzuința formativă ce înclină spre *individualizare*. Ambele curente sunt susținute de o orientare spre lumea dată; în ambele se remarcă o negare a lumii „transcendente”. Totuși, între naturalism și impresionism intervine și o răsturnare „dialectică”. Care sunt tendințele naturalismului ce par atinse de mișcare „dialectică”? Naturalismul voia să surprindă „natura” în aspectele ei de *maximă constanță*; impresionismul vrea să fixeze „natura” sub aspectele ei de *maximă inconstanță*. Pe la 1870, naturalismul era în apogeu; în acel moment s-ar fi putut bănuși că după un timp oareșicare se va produce o schimbare în orientarea spirituală a epocii. S-ar fi putut prezice că o „răsturnare” va avea loc. Dar nimenea n-ar fi putut să prevadă termenii răsturnării de a doua zi. Luînd astăzi, atîtea decenii mai apoi, în considerare „câmpurile stilistice” ce stau la baza naturalismului și a impresionismului, ne dăm perfect de bine seama că un proces dialectic a avut realmente loc între ele. În câmpul stilistic al naturalismului a existat factorul ce îndruma pe creatorii de cultură să redea natura sub fețele ei de maximă constanță. Acesta este factorul ce avea să fie atins de o răsturnare dialectică. Într-adevăr, în succesiunea stilurilor în discuție, factorul ce îndruma spre natura de maximă constanță este înlocuit prin tendința de a reda natura sub aspectele ei de maximă inconstanță. Iată că și de astă dată intervine o răsturnare „dialectică”, dar *nu* „totală” și „previzibilă”, căci nu e vorba despre răsturnarea unui *întreg* câmp stilistic spre a fi înlocuit cu un alt câmp stilistic; e vorba pur și simplu despre o răsturnare dialectică „parțială” și „imprevizibilă” a unei „cate-

gorii” din componența unui câmp stilistic și despre înlocuirea ei prin altă categorie de sens diametral opus: „constanța” face loc „inconstanței”. Totuși, printr-o asemenea remaniere parțială a unui câmp stilistic se ajunge de fapt la instaurarea unui alt câmp stilistic. De la „naturalism” se trece la „impresionism”.

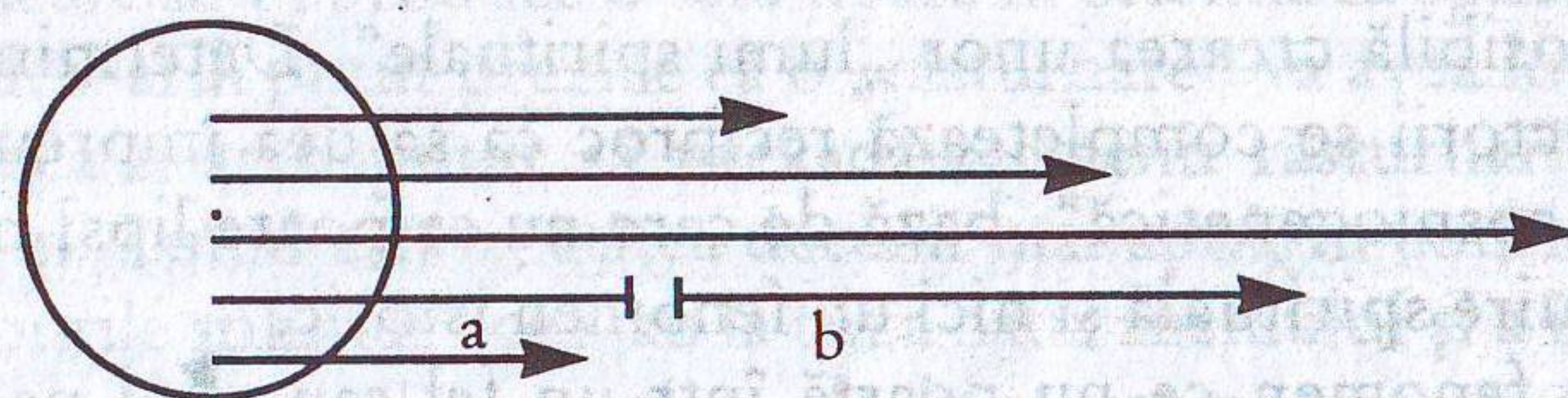
DURATA FACTORILOR STILISTICI

Cele mai eficiente puteri istorice sunt, după părerea noastră, determinantele stilistice proprii unei colectivități sociale sau unui individ. Trebuie să adăugăm numaidecît că atare determinante lucrează totdeauna „în mănunchi”; ele trebuie să formeze o bază destul de largă și de complexă ca să ajungă la o eficiență istorică. Factorii stilistici îi putem numi „determinante” cînd vorbim despre o „matrice”; i-am putea numi „vectori” cînd vorbim despre „câmp stilistic”. Determinantele sau vectorii constituie în *pluralitatea* lor substratul ce face posibilă crearea unor „lumi spirituale”. Determinantele sau vectorii se completează reciproc ca să dea împreună o bază „cosmogenetică”, bază de care nu se poate lipsi nici o plasmuire spirituală și nici un fenomen istoric.

Un fenomen ce nu poartă într-un fel sau altul pecetea unei matrice stilistice sau a unui câmp stilistic poate fi un fenomen natural, un fenomen biologic, un fenomen psihologic, dar nu un fenomen „istoric”. Un fenomen ce nu se împărtășește din structura unui stil, sau care nu poartă amprentele unui stil, nu este obiect demn de istoriografie. De remarcat că istoriografii simt de obicei în chip instinctiv acest lucru chiar în momentul cînd își aleg un subiect de studiat. Din păcate, teoreticienii istoriei și ai istoriografiei nu au fost însă în stare să se ridice pînă la conștiința filozofică *deplină* a actului istoriografic și a obiectului istoric. Un fenomen, o faptă, o operă ce nu poartă pecetea complexă a unui stil pot să fie orice, ele sunt lipsite însă de condiția esențială a isto-

ricității. Statul pe care l-a alcătuit și l-a condus Ludovic al XIV-lea, structura acestui stat ierarhic centralizat, actele de însemnătate istorică ale Regelui Soare seamănă din punct de vedere stilistic cu perucile pe care le purtau curtenii, dar și cu palatul și cu copacii frizați din grădinile de la Versailles. Un fapt își dobândește caratele istorice prin participare la un stil, altfel el rămîne un fapt divers, neutru, istoricește indiferent.

Determinantele unei matrice stilistice sau vectorii unui câmp stilistic nu sunt factori de egală putere și durată. Observațiile istorice ne constrîng să atribuim factorilor stilistici o eficiență de mai lungă sau mai scurtă durată. Factorii stilistici, luați izolat, preexistă cel mai adesea produselor lor; ei pot să și supraviețuiască acestora. Astfel, unii factori se bucură de o durată de mii de ani, alții de o durată de sute de ani, alții de o durată de decenii. Unii factori sunt cu totul efemerii. Avem latitudinea de a reprezenta grafic această concepție despre factorii stilistici (determinante, vectori) în chipul următor. Un câmp stilistic îl putem reprezenta printr-un „cerc”. Din cerc ies linii de diverse lungimi; liniile reprezintă factorii stilistici, lungimea liniilor indică *durata* istorică a factorilor stilistici:



Eficiența factorilor stilistici care alcătuiesc un câmp poate să înceteze fie într-un moment istoric, fie în altul. Când un factor încetează, el poate fi înlocuit cu altul de același gen. În figura de mai sus factorul „a” este la un moment dat înlocuit prin factorul „b”.

Renașterea italiană, culminînd cu artiști ca Leonardo sau Rafael, se caracterizează prin aceea că include în câmpul ei stilistic vectori precum categoria *spațiului infinit*, categoria formativă a *tipizării*, categoria *staticului* etc. Acest câmp stilistic are o eficiență de peste două secole; la început, acest câmp se alege din situații încă haotice, sau mai bine zis din situații caracterizate prin prezența altor vectori (la Giotto

bunăoară se remarcă tendința atenuată spre abstractul hieratic de obîrșie bizantină). În frescele lui Giotto surprindem însă o mijire, foarte firavă încă, a aceluși câmp stilistic care, prinzînd consistență și vigoare în opera unor creatori de artă ca Fra Angelico, Masaccio, Pisanello, Fra Filippo Lippi, Gozzoli, Piero della Francesca, Mantegna, Signorelli, Verrocchio, Ghirlandaio, Botticelli, Piero di Cosimo, Perugino, Francesco Francia, își ajunge apogeul în creațiile lui Leonardo, Rafael, Correggio, Veronese, Giorgione, Tiziano.

Către sfîrșitul Renașterii, apare în Italia, chiar în opera unor personalități aparținînd încă Renașterii, o tendință de accentuare a dinamicii și o tendință de încărcare a decorativului. Cu aceasta se anunță barocul (Michelangelo). Cert, în Italia aceste tendințe se ivesc oarecum „dialectic”, prin reacție față de o situație dată, față de înclinările proprii Renașterii ce-și cam istovise posibilitățile. Năzuințele intrinseci ale Renașterii s-au realizat în necontestate izbînzii încetul cu încetul. Izbînzile se desprindeau din adîncul matricei stilistice propriie italicilor. Apetitul de „mișcare”, de încărcare a decorativului, ce se anunță cu Michelangelo, înseamnă în Italia un mod de a evita sterilitatea ce se înființa după epuizarea posibilităților intrinseci ale Renașterii. O ieșire din impas. Barocul apare, cu alte cuvinte, în Italia în chip „dialectic”, ca o reacție față de tendințele stăpînitore pînă pe la 1500.

Nu în același chip se ivește barocul în Spania. Ibericii împrumută, nu încapă vorbă, anumite elemente de la italici. Dar barocul spaniol dezvoltă o floră întrecînd enorm pe aceea a barocului italic. Amintim pe marii fii ai barocului iberic: Calderón, Lope de Vega, Góngora, El Greco, Ribera, Velásquez, Zurbarán. Alături de opera acestor mari creatori de artă, să amintim aici și alte apariții ale barocului iberic: pe Ignățiu de Loyola cu Contrareforma, expansiunea puterii spaniole peste oceane. Dar să evocăm pentru o clipă și oamenii acelei clocotitoare Spanii: ascetici și lumești în același timp, pasionați pînă la incandescență, stăpîni pe ei înșiși pînă la totala jertfire de sine pentru mai marea glorie a lui Dumnezeu. Să evocăm amestecul de sfîntenie și de cruzime, de aventură și extaz, contradicțiile interioare ce caracterizează pe spaniolii acelor timpuri, turmen-

tarea și dinamismul epocii. Prin exaltarea simțurilor pe un fundal de credință, prin negarea simțurilor și întărirea fanatismului până la stigmatizare, însăși viața cotidiană ia în Spania aspecte baroce. Într-un asemenea mănunchi de învolburate fețe înfloresc barocul în Spania. Dar cum se explică o atare țîșnire arteziană a barocului în această țară? Încercăm un răspuns: preocupări artistice de stil baroc s-au grefat în Spania peste anume tendințe profunde ce și-au așteptat momentul spre a înflori ca niciodată înainte. Într-adevăr, cercetînd istoria Peninsulei Iberice, descoperim că ceea ce este propriu barocului a existat în acea țară și mult timp înainte de baroc, adică în tot cursul istoriei. Un indiciu elocvent în această privință rămîne o lucrare plastică în piatră de calcar din secolul al V-lea î.e.n. ce se găsește la Luvru; ne referim la chipul unei principese iberice, numită și *Dama de la Elche*¹. Nu e nevoie de o deosebită putere de observație ca să identifici în podoaba pompoasă a capului prins între două pernțe acoperind urechile și în colanele masive din jurul gîtului o încărcătură cosmetică și vestimentară de aproape înrudită, cît privește ornamentica și abundența de forme, cu arhitectura spaniolă în cele mai disparate variante ale ei. O tendință spre „mișcare” și spre încărcare excesivă prefigurînd barocul se poate urmări în Peninsula Iberică de-a lungul a două mii și cinci sute de ani. Cît privește starea de spirit, de exaltare și fanatism, nu este oare simptomatic și nespus de caracteristic faptul că în primele secole ale erei creștine, a doua zi după ce creștinismul devenise religie de stat în Imperiul Roman, întîii martiri păgîni care au căzut jertfă intoleranței creștine i-a dat Spania? Aici nu e vorba de un fapt divers, ci de un fapt istoric de o incontestabilă semnificație. Exaltarea, pasiunea pentru detalii și încărcare, turmentarea, dinamismul sunt porniri ce fac parte din „permanențele” iberice. Deschideți o istorie a artelor și veți vedea cum stilurile ce invadează Spania se adaptează pe rînd la toate înclinările acestea mai profunde ale spiritului iberic. Stilul gotic bunăoară devine în Spania foarte mișcat și înflăcărat. Chiar și Renașterea, sobră, calmă, ia în Spania forme excesive; ea apare

¹ În original: *La dama de Elche* — statuie policromă (n.ed.).

aici sau complet dezornamentată, sau îmbinată cu platerescul¹, arhitectură a podoabelor. Desigur, motivul sintetic cel mai caracteristic al barocului propriu-zis — simbolul spiralei concentrice și apoi deschise — lipsește încă în lungile faze de prefigurare barocă. Totuși, înclinările generale alimentate de umbre și penumbre, aplecarea spre încărcare și spre linia dinamică sunt prezente și active în Peninsula Iberică într-un timp cînd, în Italia bunăoară, stăpînesc copleșitoare precizia luminoasă, dreptliniarul, liniștea, siguranța, calmul euclidian. În Peninsula Iberică, stilul baroc, cu categoriile sale specifice, cu vîrtejurile sale, a dat peste un pămînt prielnic ce l-a hrănit ca o mămă de totdeauna a lui. Dacă barocul propriu-zis a înflorit cum s-a făcut în Spania, împrejurarea se explică fără de dificultăți. Tendințele barocului se suprapun în Spania pe o veche substanță iberică înrudită ce niciodată nu s-a dezmințit. În Italia, momentele ce au colaborat la construirea unui stil „baroc” se ivesc „dialectic”, prin reacție față de momentele clasicizante, și reprezintă agenți mai vremelnici; în Peninsula Iberică, forțele, vectorii de cîmp care stau la baza barocului propriu-zis, sunt „permanente”. Așa s-ar explica și faptul că singura țară din Europa care a produs și un fel de *suprabaroc* („churriguerescul”)² este Spania.

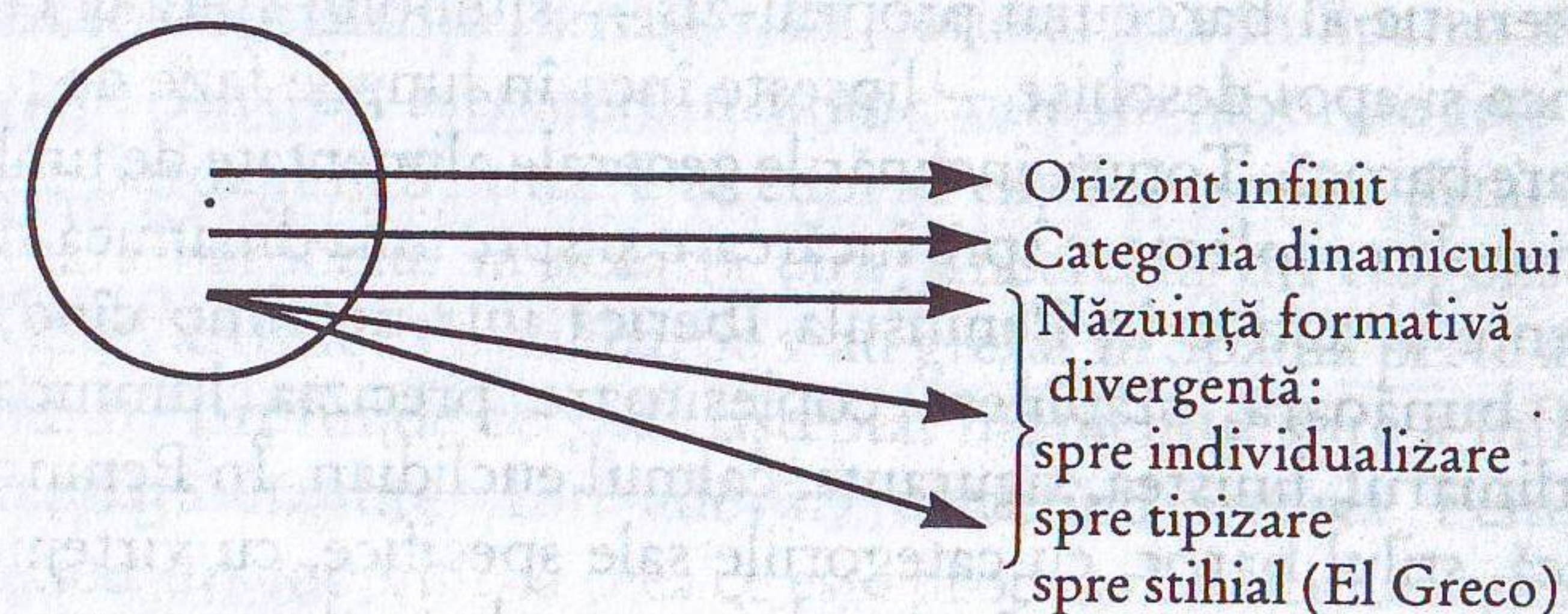
Barocul italian are aspecte temporale ce s-ar putea reprezenta grafic astfel:



¹ În original: *plateresco* — principalul stil folosit în arhitectura spaniolă la sfîrșitul secolului al XV-lea și în secolul al XVI-lea; se regăsește și în fostele colonii spaniole din America. Cf. și *infra*, p. 444 (n.ed.).

² În original: *churrigueresco* — stil rococo folosit în arhitectura spaniolă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea; din punct de vedere estetic reprezintă o revenire barocă la platerescul timpuriu. Cf. și *infra* p. 444 (n.ed.).

Barocul iberic permite a fi reprezentat sub unghi temporal astfel:



Dar și alte exemple ilustrând durata diferită a factorilor ce alcătuiesc un „câmp stilistic“ ne stau la îndemână, putând fi multiplicare după dorință.

Literatura rusească a cunoscut în secolul al XIX-lea o înflorire de incredibilă surpriză. Ea s-a afirmat cu o stranie putere, impresionând Europa și lumea întreagă. Rusia și-a cucerit atunci, în scurt timp, un prestigiu de stea născută peste noapte din magice neguri. Ne referim cu aceasta, după cum se înțelege, la literatura romanelor, promovată pe întâiul plan al preocupărilor spirituale de condiții istorice cu totul aparte și locale, literatură în care orientarea „naturalistă“ serbează triumfuri singulare. Ne referim la naturalismul, dozat cu un romantism întortocheat, al lui Gogol, la naturalismul organic, cumpătat, adânc trăit, niciodată programatic ostentativ, al lui Tolstoi și Turgheniev, sau la realismul fantastic al lui Dostoevski, la realismul visător al lui Gorki. Ținându-se seama de gradele sale de latitudine și longitudine geografică, fenomenul era desigur uimitor prin proporții, uluitor prin calitate și aproape inexplicabil prin aparențele sale de generație spontană. Naturalismul în artă, realismul în gândirea filozofică apar ca „stil“ pe deplin caracterizat mai întâi în Franța și Germania. De amintit: Balzac, Flaubert, Courbet, Manet, pozitivismul, Feuerbach și toată stînga hegeliană. Cum s-a făcut, cum nu, marele curent, o dată pornit, a prins numaidecît și în Rusia. Și cu ce putere „naturalismul“ și-a împlîntat rădăcinile în solul rusesc! Nu am exagera cu nimic situația dacă am afirma că în

spațiile moscovite naturalismul și-a găsit, cel puțin în literatură, cel mai fericit moment istoric al său, îngăduind cu aceasta romanului să-și atingă culminația universală. În Dostoevski și Tolstoi, Rusia a dăruit lumii fenomene spirituale de prim ordin, putînd fi amintite alături de cele mai proeminente piscuri ale literaturii universale.

Dacă examinăm modul de apariție a naturalismului în Occident, remarcăm numaidecît că acolo orientarea se datorează unei anume „dialectici“ care, precum am văzut, intervine adesea în istoria stilurilor. Orientarea naturalistă era acolo, în Apus, un produs de reacție față de o situație spirituală anterioară, față de „romantismul“ ce-și istovise toate posibilitățile. Cu totul altceva s-a petrecut în Rusia. Naturalismul ajunge în stepa rusească ca un program de import, dar acolo el dă peste orientări bășinașe de același sens, de o vechime multiseclară. Să reținem un fapt istoricește controlabil: arta populară rusă (și slavă, în general) abundă în motive naturaliste, vegetale și animale. N-am putea să excludem din capul locului ipoteza că sciții, care în protoistorie s-au așezat pe meleaguri ucraine, fiind absorbiți în aluatul etnic bășinaș, au păstrat puternice inițiative stilistice pentru toată lumea slavă. Arta sciților ne este cunoscută și poate fi arheologic identificată tocmai datorită motivelor ei „naturaliste“. Prin atare motive, ea se deosebește izbitor de arta mai geometrizară și mai abstract stilizată a altor popoare, contemporane sciților. Iranieni la origine, sciții cutreieră stepa; ei se statornicesc și aiurea, dar mai ales pe acolo, în nordul Mării Negre, și impun locurilor un stil. (Cu toate că această ipoteză ni se pare foarte plauzibilă, o amintim aici numai în paranteză!) Dacă, totuși, naturalismul scitic n-ar putea fi pomenit printre antecedentele naturalismului rusesc, atunci să ni se dea voie să spicuim argumente cu privire la vechimea orientării naturaliste la ruși în timpuri nu tocmai protoistorice. Argumentul nostru principal rămîne totuși arta populară rusească. Și mai atragem luarea-aminte asupra notei „realiste“ care însoțește toate stilurile ce s-au perindat în cultura rusă, în arta rusă. Prezența unei atare note realiste se poate urmări începînd din Evul Mediu

pînă astăzi. Stilul bizantin încearcă să reînflorească în iconografia medievală rusă, dar figurația sacrală a icoanelor ia o înfățișare mai puțin abstractă, ușor atenuată spre conturul „realist”. Spiritului bizantin rusul îi adaugă „sufletul”. Rigorile abstracte sunt „afectiv” atenuate și coborîte pe pămînt. Note realiste se pot urmări și în clasicismul și romantismul rusec (Pușkin, Gogol). Chiar și impresionismul, cînd apucă pe mîini rusești, se învîrtoșește. Expresionismul și futurismul dobîndesc accente care apropie aceste orientări iarăși de „natură”, de realitățile pe care aiurea ele le-au trădat. Lirica de forme moderne foarte îndrăznețe a lui Esenin are accente afective de un realism țărănesc. Stilurile moderniste nu se adaptează în Rusia la un „real” ce pare incompatibil cu tendințele lor genuine. Dar să revenim. Orientarea naturalistă de la mijlocul secolului al XIX-lea a creat în Rusia o floră literară (romanul) fără pereche într-altă parte. Nu urmează oare să punem această înflorire, acest zenit al culturii rusești, și pe seama împrejurării că naturalismul se grefa aici peste tendințe străvechi de același sens? În perspectiva aceasta, a suprapunerii unei orientări noi, vremelnice, pe o străveche, permanentă orientare, fenomenul zenitului „naturalist” rusec își găsește cu aceasta o explicație. Neapărat că un filozof ca Spengler s-ar rosti împotriva unei atare explicații. Uluit de forța și de monumentalitatea romanului rusec, Spengler a încercat să lămurească fenomenul în lumina teoriei *sale* despre cultură. Dar din interpretarea spengleriană „romanul” rusec iese diminuat ca valoare. Gînditorul german s-a lăsat sedus în interpretarea culturii rusești de un fenomen ce ține de chimie și de cristalografie. Se știe că elementele chimice posedă particularitatea de a cristaliza în felurite forme ce le sunt predestinate. În unele împrejurări însă, materia poate fi constrînsă să cristalizeze și în forme ce nu-i sunt specifice. Fenomenul se numește „pseudomorfoză”. Spengler e de părere că, sub presiunea condițiilor istorice, cultura, ce-și are cristalizările ei, manifestă și ea această anomalie. S-ar întîmpla, după opinia lui Spengler, ca un anume „suflet cultural”, mai ales în fazele lui tinerești, să se rostească în forme ce aparțin altei culturi.

Exemplu: literatura rusă din secolul al XIX-lea. Cultura rusă ar fi, după Spengler, cea mai tînără printre marile culturi, deci susceptibilă de a fi atinsă de o atare anomalie. Cultura rusă a fost pusă în situația să se exprime în forme străine (pseudomorfoză); aceasta sub presiunea culturii occidentale care s-ar găsi în pragul bătrîneții. Teoria noastră despre cultură se deosebește așa de mult de a lui Spengler, încît ne permite să interpretăm perioada literară a romanelor rusești (Gogol, Turgheniev, Tolstoi, Dostoievski) nu ca o anomalie formală, ci ca un moment de plenitudine istorică, cum probabil cultura rusească nu va mai avea niciodată un al doilea pe tărîm literar. Am văzut: înclinarea spre forme naturaliste este în istoria rusă o „permanentă” de bază ce poate fi urmărită înapoi în timp pe o distanță de două mii cinci sute de ani, sau, dacă se exclude ipoteza scită, înclinarea naturalistă s-ar putea totuși urmări pînă cel puțin în secolul al XII-lea e.n.

Dorim să mai ilustrăm printr-un exemplu elocvent existența unor vectori stilistici de lungă durată, permanenți, și a altora de o durată mai efemeră. Cultura franceză și cultura germană, fiecare cu calitățile și cu deficiențele ei, reprezintă două mari încheșări ale spiritului european. Atît cultura franceză cît și cea germană au o „istorie” a lor, de evoluție relativ firească, realizată timp de multe secole, la adăpost de influențe deformante din afară. Ambele culturi se desfășoară în faze, cu stadii intermediare, pe o linie majoră de dialectică stilistică. Succesiunea stilurilor în Franța și Germania, cronologia lor, nu e chiar paralelă. Cînd una, cînd cealaltă șchiopătează în urmă. Inițiativa stilistică aparține pentru unele domenii Franței, pentru altele Germaniei. Vrednic de luat în seamă este faptul că realizările stilistice corespunzătoare din Franța și din Germania manifestă un coeficient etnic ce menține între ele permanent aceeași deosebire. Coeficientul diferențial intervine de fiecare dată, indiferent de stilul despre care e vorba. Cultura franceză și cultura germană au trecut fiecare prin „romanicul” și „goticul” său, prin „barocul” și „clasicismul” său, prin „romantismul” și „naturalismul” său, prin „impresionismul” și „expresionismul” său. Dacă am face

comparație între stilurile istorice corespunzătoare din Franța și din Germania, bunăoară între goticul francez și goticul german, între clasicismul francez și clasicismul german, între romantismul francez și romantismul german etc., am vedea că diferența poate fi surprinsă totdeauna prin aceeași formulă. Formula ar fi aceasta: francezul este în toate stilurile sale mai *măsurat*, mai sobru, mai discret, mai „clasic” decât germanul. Germanul este în toate stilurile sale mai particular, mai *demăsurat*, mai „romantic” decât francezul. Clasicismul german e mai „romantic” decât clasicismul francez, care e clasic până la „academic”. Goticul german e mai demăsurat decât cel francez; barocul francez e mai măsurat decât cel german. Etc. Nu credem să se găsească în toată istoria celor două popoare nici un fenomen excepțional în stare să anuleze valabilitatea acestei formule. De unde vine această permanentă diferență? Ne e teamă că nu vom putea răspunde la această întrebare decât circumscriind încă o dată constatarea. Diferența nu poate fi lămurită decât printr-un coeficient etnic. Francezul, oricare i-ar fi tendințele iscate de epocă, se simte îndrumat spre o spiritualitate de forme mai rotunjite, mai clare, mai stăpânite, mai discrete. Francezul tinde spre lamură transparentă, spre o cultură care vrea să fie tipică, lege diafană, un cristal, un model universal. El jertfește individualul de dragul măsurii, al retușei, al echilibrului. Germanul cultivă particularul, ceșosul, păduraticul, excesul, demăsuratul. Cultura germană are un caracter mai local, mai particularist, mai romantic, mai viu, mai puțin conformist decât cea franceză. Francezul ca ins e absorbit de un tip generic. Germanul crește lăuntric, debordînd legea, umplîndu-și cadrul individualității sale ca atare. Din această paralelă rezultă că francezul și germanul s-au realizat în cursul istoriei lor în cîmpuri stilistice adeseori asemănătoare, dar că anume factori diferențiali fac să se ajungă în cele din urmă la profiluri diferite. Din paralela făcută mai rezultă că năzuința spre *tipizare* este aproape o permanentă la francezi, iar năzuința spre *individualizare* este aproape o permanentă la germani. „Măsura” este o permanentă la francezi; demăsuratul e o permanentă germană.

Meditînd asupra „duratei” factorilor ce alcătuiesc o matrice stilistică sau un cîmp stilistic, ajungem la o concluzie nu lipsită de importanță pentru filozofia istoriei. Concluzia ar fi aceasta: niciodată factorii care alcătuiesc un cîmp stilistic nu au o durată egală. Prin remanierea unora dintre factorii constitutivi, însuși „cîmpul stilistic” poate deveni un *altul*. Prin activitatea unor noi factori în locul acelor care se sting, un „cîmp stilistic” se poate realcătui în complexitatea sa de *cîmp stilistic*, devenind cu aceasta firește un nou cîmp stilistic.

Din analizele desfășurate în legătură cu durata factorilor ce alcătuiesc un cîmp stilistic, trebuie să reținem încă un lucru: un factor stilistic oareșicare are șansa de a dura cu atît mai îndelungată vreme cu cît se bucură de o mai mare vechime. Astfel, spre a ne întoarce la ultimul exemplu: tendința spre „măsură” ce o găsim la francezi încă din timpul romanului și al goticului fiind foarte veche, are șansa de a dura și în viitor, oarecum fără termen. Același lucru se poate afirma și despre tendința spre „demăsurat” la germani.

INTERFERENȚE STILISTICE

„Cîmpul stilistic” nu este un tot indivizibil, nici monolitic, nici monadic. Un cîmp stilistic este un mănunchi de factori, numeric indeterminabil. Factorii pot să varieze independent unul de celălalt. Totuși, ei alcătuiesc un „ansamblu” întregindu-se în sensul unui tot „cosmogenetic”.¹ La fel cu categoriile conștiinței (ale inteligenței) care dau împreună aspectele și articulațiile unui cosmos empiric, factorii sau categoriile (stilistice) ce aparțin inconștientului nostru alcătuiesc baza unor „cosmoide”. Aceste „cosmoide” trebuie privite ca „plăsmuiri” ce-și au matricea lor; „cosmoidele” se prezintă

¹ Cf. cap. „Cosmos și cosmoide”, în *Geneza metaforei și sensul culturii*, ed. cit.

1 Cf.

sub aspectele fundamentale ale unor lumi *sui-generis*, ale unor lumi „create”. În tendința sa de a-și releva misterele existenței, spiritul omenesc substituie *lunii empirice* asemenea „cosmoide”.

Spuneam că factorii ce constituie un câmp stilistic nu formează un tot indivizibil; aceasta înseamnă că ei pot să varieze independent unul de celălalt, sau, recurgînd la o expresie oarecum fizicală, un vector stilistic poate fi înlocuit în cadrul unui „câmp” prin alt vector de același gen. Categoria stilistică a spațiului finit bunăoară poate fi înlocuită prin categoria spațiului infinit; sau categoria formativă a „tipizării” poate fi înlocuită prin aceea a „individualizării” etc. Datorită acestei situații generale oarecum fragile, un câmp stilistic se amestecă uneori cu un alt câmp stilistic. Există, cu alte cuvinte, interferențe stilistice. În istoria umanității, anevoie s-ar putea indica câmpuri stilistice care să se fi păstrat cu totul în afară de orice interferență cu alte câmpuri.

În acest capitol ne vom ocupa de fenomenul, foarte variat în sine, al interferenței stilistice. Vom distinge mai multe feluri de interferențe. Pe orice teritoriu geografic pe care fapte și opere de-ale oamenilor le înalță la demnitate „istorică” pot avea loc interferențe stilistice. Există astfel un tip de interferențe stilistice de minimă importanță, care se produc cînd pe un teritoriu geografic oareșicare două câmpuri stilistice stau alături în simplu raport de contiguitate. Transilvania este un astfel de teritoriu, unde se constată prezența unor monumente arhitectonice clădite în stiluri de sine stătătoare (romanic, gotic, baroc). Acestea aparțin în general națiilor minoritare. Pe același teritoriu există și atîtea biserici românești în stil bizantin care aparțin românilor. Este vorba în cazul de față despre o interferență stilistică de natură pur exterioară, geografică. Amintim acest fenomen numai pentru motivul că de la o asemenea interferență stilistică de contiguitate se ajunge adeseori în celelalte interferențe, singurele care contează într-adevăr, la interferența eclectică și la interferența sintetică. Acestea țin de structura intimă a operelor de artă sau a creațiilor de cultură.

Despre o interferență stilistică „eclectică” vorbim atunci cînd stiluri diferite sau elemente de stiluri diferite se găsesc combinate în una și aceeași operă, în unul și același ansamblu de artă sau de înfăptuire de cultură. Spre a se putea vorbi despre o interferență eclectică, este suficient ca elementele aparținînd unor stiluri diferite să fie simplu *juxtapuse*. În interferențele eclecticice, elementele stilistice disparate nu sunt supuse în chip structural vreunei adaptări în duh de reciprocitate. În istoria arhitecturii europene găsim nenumărate exemple de interferențe eclecticice. Cutare biserică dispune de un pronaos clădit în cutare veac în stil romanico și de un naos ridicat mai tîrziu în stil gotic. La Coimbra, în Portugalia, ne-a atras luarea-aminte o foarte veche biserică medievală (Santa Cruz) în stil gotic, împodobită cu unele elemente manueline¹; interesant este că acestei biserici i s-a pus o fațadă independentă, ca un paravan arhitectural, de oareșicare grosime, despărțit de corpul vechi al bisericii printr-un interspațiu, aproximativ de un metru. Fațada este în stil baroc. Renovatorii bisericii ar fi voit parcă să marcheze (prin interspațiul dintre fațadă și corpul bisericii) cît mai subliniat eclecticismul stilistic al încercării lor. În atare cazuri, eclecticismul se datorează gusturilor variate ce s-au succedat prin epocile ce și-au dat contribuția la durarea atîtor sacre monumente. Stilurile se juxtapun în una și aceeași operă, produs al veacurilor. În părțile ca atare ale ansamblului, stilurile nu interferează. S-ar putea cita însă și altfel de interferențe, tot eclecticice, dar de o valoare cu totul degradată. În partea a doua a secolului al XIX-lea, cînd în arhitectură epoca nu-și prea găsea stilul ei, s-au clădit pretutindeni în orașele europene atîtea monumentale zidiri în care arhitectul a urmărit pe de-a întregul un eclecticism de stiluri. Aceasta în chip programatic și dintr-o penibilă sterilitate a inspirației artistice. Fiecare fragment al acestor clădiri reprezintă o confuzie de citate.

Un teritoriu în care interferențele stilistice duc la o rară bogăție de forme rămîne, în Europa, Peninsula Iberică, și

¹ Cf. și *infra*, p. 445 (n.ed.).

îndeosebi Spania. Nicăieri pe continentul nostru, stiluri din cele mai disparate n-au dat interferențe mai elocvente și mai variabile. De altminterlea, Peninsula Iberică ilustrează din plin toate tipurile de interferențe. Se găsesc acolo interferențe pur exterioare, dar la fel prețioase interferențe „eclectice” și atâtea interferențe „sintetice”. Lucrul este perfect explicabil, dacă ne gândim că pe pământul iberic s-au întâlnit stilul răsăritean maur și toate stilurile europene propriu-zise: vizigot, romanic, gotic, al Renașterii, baroc, rococo etc. Ilustrări din cele mai strălucite oferă Spania pentru toate aceste stiluri. Pentru stilul maur pur sunt reprezentative Alhambra de la Granada sau La Mezquita de la Córdoba. Dar ciudat, pentru stilurile europene se găsesc anevoie ilustrări cu totul pure. Stilul gotic bunăoară este reprezentat, cel puțin în mare, prin catedrala de la Burgos, dar această catedrală a primit cu timpul adaosuri „plateresti”, iar o anume poartă, „La Pellejería”, este în stilul Renașterii. Căci ibericii manifestă o slăbiciune pentru interferențe. În general, stilurile europene ei le preferă amestecate: catedrala de la Tarragona este o clădire romanică-gotică, catedrala de la Toledo — în stil gotic și în stilul Renașterii tardive, în Catedral Vieja de la Salamanca romanicul tardiv se amestecă cu goticul etc. Iau ființă în Spania și unele stiluri locale, cum ar fi „platerescul” (întîia jumătate a secolului al XVI-lea), amintind prin felul său lucrări de artă meșteșugărească în argint; apoi un soi de baroc la puterea a doua, numit stil „churrigueresc” (începînd de pe la 1650), ilustrat, de exemplu, prin sacristia bisericii La Cartuja de la Granada sau prin altarele bisericii mănăstirești de la Paular.

Superlativ caracteristice pentru arhitectura din Spania sunt nenumăratele exemple de interferență eclectică sau de sinteză între stiluri europene și stilul mudéjar (mudejarii sunt artiștii și meșteșugarii de artă care, după eliberarea de către spaniolii creștini a teritoriilor de sub dominația maură, au continuat să lucreze în Spania, influențînd arhitectura timp de secole). S-ar putea afirma fără riscuri că arhitectura spaniolă de diverse stiluri europene obține tocmai prin combinația cu acest stil mudéjar o unitate specifică. Este ceva paradoxal în acest spe-

cific al arhitecturii spaniole, căci „spaniolitatea” pare un rezultat de sinteză între stilurile europene și stilul mudéjar. În orice caz, arhitectura spaniolă este o artă de interferențe, fie eclectice, fie sintetice. Una dintre cele mai vechi și foarte convingătoare sinteze ne-o oferă biserica San Miguel de Lino de la Oviedo (secolul al IX-lea) în stil vizigot sub influență arabă. La Guadalajara ne întâmpină splendidul Palacio de los Duques del Infantado în stil gotic tardiv și cu elemente de stil mudéjar în partea superioară a clădirii. Curtea leilor din același palat realizează o sinteză ciudată de gotic, mudéjar și Renaștere. Portale de minunată sinteză de gotic și mudéjar, cu accentul pe gotic, avem la Madrid (Hospital de la Latina) și la Burgos (Hospital San Juan). La Sevilla, în Casa de Pilatos vedem o curte mudéjar cu elemente de Renaștere și o altă curte în care elemente maure se amestecă cu elemente gotice și de Renaștere. Mai reținem o sinteză eclectică de mudéjar și baroc în Iglesia de la Magdalena, la Zaragoza, și o îmbinare de mudéjar și de baroc în catedrala de la Santiago de Compostela.¹

Nu putem să încheiem rîndurile noastre despre interferențele stilistice, cînd eclectice, cînd sintetice, din Peninsula Iberică fără de a spune cîteva cuvinte și despre mai puținele dar calitativ foarte elocventele realizări pe aceeași linie de interferență din Portugalia. În această țară, tocmai în timpul cînd Europa se pătrundea de duhul clar al Renașterii, apare un stil local, numit după regele Manuel Fortunatul² „stil manuelin” (primele decenii după 1500). Se iscase epoca nebănuitelor descoperiri transoceanice, dînd loc unei creșteri imperiale fără pereche pe atunci în istoria europeană. Concomitent cu această euforie istorică s-a creat în Portugalia o arhitectură ilustrată prin biserici ca ieșite din fundul mării, cu decoruri fantastice de alge, corali și scoici și cu motive luate din tehnica corăbierilor. Era acest stil manuelin un fel de gotic de o grație de mare finețe, cu infiltrații exotice. În portalele vechii

¹ August L. Mayer, *Alt-Spanien*, München, 1921-1922.

² Manuel el Afortunado (1425-1521), cunoscut ca Manuel I cel Mare (n.ed.).

universități de la Coimbra, stilul manuelin se realizează elegant, dar uneori el este paradoxal încărcat pînă la monstruozitate; avem în amintire o „celebră” fereastră de biserică de la Tomar ce repugnă oricărui gust cît de cît „european”. În stilul manuelin, linia șerpuitoare, motivul împletituri în spirală este dominant. Stilul manuelin face impresia unui gotic peste care oceanul și-ar fi aruncat motivele vegetale și de faună măruntă. Stilul manuelin este un gotic care caută parcă un vad spre baroc.

O interferență stilistică de natură sintetică dintre cele mai încântătoare din Europa s-a produs pe pămîntul Moldovei în secolele XV și XVI. Este vorba despre o epocă de creație artistică de o învederată continuitate și de suprem elan. Această epocă cuprinde anii de domnie ai lui Ștefan cel Mare, dar începe mai curînd și depășește cu cel puțin un veac binecuvîntata domnie. În numita perioadă, în spiritul constructiv de care Moldova dă dovezi atît de strălucite, se constată o linie de ascensiune a unui stil local, cu elemente atît creatoare cît și de interferențe sintetice echivalînd creația. Stilul se împlinește sub domnia lui Ștefan cel Mare, cu toate că anume inovații în cadrul său se fac și mai tîrziu, cum ar fi împodobirea fațadelor cu pictură densă, de frescă. Un număr remarcabil de monumente s-au clădit sub domnia lui Ștefan, căci tradiția îi atribuie patruzeci și patru de mănăstiri. Soluțiile ingenioase, pline de suplețe, ce s-au dat unor probleme arhitectonice îndrituiesc pe istoricii artelor să circumscrie perioada ca una de maturizare a stilului „moldovenesc”. Ce interferențe și ce sinteze au loc în acest stil? Elementele ce se îmbină aparțin cîmpului bizantin și cîmpului gotic. Sinteza e moldovenească.

Despre ceea ce stilul bizantin reprezintă, ca închidere și articulație de spațiu în panorama arhitecturii universale, ne-am expus părerile în alte lucrări ale noastre. Am arătat în acele studii că o biserică în stil bizantin întrupează arhitectonic ideea „transcendentului care coboară”. Cupola, dezvoltată în semicupole laterale de la Hagia Sophia, este cerul care se revelează omului coborînd din înalt. Bolțile cilindrice

din vechile biserici românești, tot bizantine, prevăzute cu ferestre înguste, lungărețe, prin care pătrunde lumina, îngroșîndu-se că poate fi tăiată ca materia, sunt alcătuiți arhitectonic care fac posibilă tocmai „materializarea” luminii. În interiorul întunecat și afumat al bisericii, lumina trebuie să ia înfățișare corporală. Lumina se „materializează” într-un sens, pătrunzînd în spațiul sacral ca niște spade. Lumina este rezultatul întîiului act revelator al divinității. Această lumină ce se „materializează” simbolizează oarecum Logosul care se întrupează. Arhitectura bizantină are funcția de a face posibilă această întrupare, această revelație. Elementele bizantine pe care se pune accentul în bisericile de stil moldovenesc se înșiră deci printre acelea care fac vizibilă o transcendență coborîtoare. Ideea acestei arhitecturi este aceea a revelației ce se face omului din grație de sus. Goticul, închipuit pe ideea verticalei ce se înalță în infinit, redă prin elementele sale mai curînd înălțarea omului spre transcendență. Între tendințele de bază ale arhitecturii bizantine și cele ale arhitecturii gotice este desigur ceva „contradictoriu”. Și totuși, în stilul moldovenesc aceste tendințe se îmbină în chipul cel mai armonios cu putință. Elementele gotice în stilul moldovenesc sunt îndeosebi contraforții, arcurile tăiate la ferestre și portale; gotice sunt apoi anume forme ale sculpturii ornamentale, decorația în piatră străpunsă a timpanelor. Elemente gotice se remarcă uneori și în unele bolți ale bisericilor, de exemplu bolta pridvorului bisericii de la Bălinești.¹ În stilul moldovenesc, accentul cade în ansamblul arhitectonic pe elementele bizantine. Elementele gotice sunt silite să se „integreze” în ansamblul bizantin. Sinteza dintre elementele unor stiluri de tendințe diametral opuse în esența lor se obține datorită faptului că în concepția arhitecturii intră o deosebită grijă pentru pondere și măsură. Arcul tăiat, gotic, apare totdeauna foarte atenuat, cîteodată de-abia indicat. Contraforții sunt utilizați

¹ Virgil Vătășianu, *Istoria artei feudale în Țările Române*, Editura Academiei R.P.R., București, 1959, p. 639.

cu o funcție aproape decorativă, parcă mai mult pentru a introduce o varietate în monotonia fațadelor decît pentru utilitatea lor constructivă. Mai tîrziu, cînd pereții exteriori încep să fie acoperiți cu fresce, s-ar zice că pintenilor gotici li se găsește o nouă funcție. Ei par făcuți pentru a cîștiga noi suprafețe, urmînd a fi acoperite de pictură. Un cuvînt despre pictura exterioară. Ideea acestei picturi ce împrumută atîta farmec stilului moldovenesc vine tot din concepția bizantină potrivit căreia biserica trebuie să fie „revelația” unei *lumi transcendente*. Sinteza aceasta, într-adevăr fericită, între elementele bizantine și cele gotice n-ar fi fost cu puțință dacă în Moldova s-ar fi clădit în spirit măreț-monumental. Măreția ar fi chemat după sine numaidecît excesul. Dacă s-ar fi clădit în spirit de exces, formele bizantine și cele gotice, contradictorii în sine, n-ar fi îngăduit o sinteză atît de mulcomă, ce s-a realizat totuși. Izbînda moldovenească n-ar fi fost cu puțință dacă în general spiritul românesc n-ar fi călăuzit de „măsură” în toate. Dimensiunile moderate ale arhitecturii moldovenești, cumpătarea în utilizarea elementelor, evitarea formelor excesive ale goticului, dar și ale stilului bizantin, sunt un secret al acestei singulare reușite. La norocoasa sinteză a contribuit neapărat și folosirea aspectelor organice, care atenuează în sensul „viului” toate formele și liniile arhitectonice. Coperișul de șindrilă, în a cărui înfățișare intră o tainică unduire și pal-pitație, colaborează din plin la impresia de „organic” a ansamblului arhitectonic. Desfășurăm aceste considerații privind îndeosebi biserica Sf. Gheorghe de la Voroneț, înălțată de Ștefan cel Mare în anul 1488 în locul unei biserici de lemn. Spre această biserică se îndreaptă mereu preferința meditațiilor noastre. În generalitatea lor abstractă, considerațiile rămîn însă valabile și în marginea altor biserici de stil moldovenesc, clădite atît în timpul vieții lui Ștefan cel Mare cît și după moartea sa.¹

¹ Cf. *Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare*, Editura Academiei R.P.R., București, 1958.

IDEEA DE PROGRES ÎN ISTORIE

După concepția luministă din secolul al XVIII-lea, istoria omenirii s-ar realiza pe o linie suitoare. Se credea în acea epocă de raționalism și optimism că, în pofida unor recăderi intermitente pe trepte mai întunecate, istoria însăilează „progrese”, al căror final scontat ar fi omul „uman”, rațional, luminos, liber, cetățean al unui stat universal, destinat să ferească pe toți muritorii. Scopul istoriei ar fi întemeierea unui rai rațional terestru, lipsit de pasiuni pernicioase, emancipat firește de sub constrîngerile oricărei tiranii și cîrmuit exclusiv după normele, generoase în sine, ale minții omenești. Omul luminat, izbîndă supremă a pămîntului, va lăsa în urma sa toate superstițiile și toate miturile socotite ca rămășițe ale unor veacuri de beznă. În toate și peste toate va triumfa rațiunea, chemată să convertească toate iraționalitățile existenței în formule inteligibile, la îndemîna oricui. Filozofia luministă împărțea istoria în epoci luminoase și epoci întunecoase, după cum timpurile în chestiune corespund sau nu idealului ce ea și l-a alcătuit despre omul „rațional”. Într-o atare perspectivă, Evul Mediu european apare ca o epocă de întuneric. Luminoasă ar fi istoria vechilor greci, cel puțin în unele perioade cînd accentul cade, evident, pe „rațiune”. Un adevărat ideal reprezintă pentru luministi statul chinez, întocmit în toate ale sale după rațiunea practică a lui Confucius.

Filozofia pozitivistă din secolul al XIX-lea vedea în istorie de asemenea un necurmat „progres”. Auguste Comte visa o „umanitate” mai presus de „națiuni”, ca țintă finală a istoriei. Un progres întrezărea Comte mai ales pe linia cunoașterii, care ar trece prin cele trei faze: teologică, metafizică, științifică. Încoronarea acestui proces ar aduce-o științele pozitive și tehnica.

Despre o mare linie ascendentă ce ar trece de-a lungul istoriei omenirii ne vorbește și filozofia idealistă a lui Hegel. Marele dialectician vedea istoria ca un progres al conștiinței de libertate, deci al libertății.

Mai există însă atâtea alte filozofii care întemeiază visurile omului pe ideea de „progres”. Toate aceste filozofii înglobează în perspectivă progresistă cele mai felurite manifestări ale omului. Totul ar progresa într-un fel sau altul: filozofia, științele, artele, morala, civilizația; chiar și politica s-ar pătrunde de principiile unei etici mereu mai clare. Palpită în aceste filozofii un imens optimism.

Ne întrebăm: În ce măsură am putea să asimilăm ideea de „progres” filozofiei noastre? Răspunsul la o atare întrebare nu va fi tocmai simplu. Cu privire la ideea de „progres”, avem nedumeriri și ezitări nu prea lesne de învins. Este posibil un progres în coordonatele istoriei, așa cum le-am schițat pînă aici? Hotărît lucru, de pe pozițiile pe care ne găsim nu vom putea vorbi despre un „progres” ca linie și profil ale istoriei în tot ansamblul ei. În anumite domenii și-n anumite limite, credem totuși că un „progres” este cu putință.

„Istorice” sunt după părerea noastră fenomenele ce iau naștere sub puterea „cîmpurilor stilistice”. S-o spunem de la început: nu prea avem impresia că de la un „stil” la alt „stil” ar avea loc vreodată un „progres”. Arta plastică de stil clasic a grecilor din perioada pericleică și arta goticului medieval implică desigur cîmpuri stilistice foarte diferite; a pune însă problema superiorității artei clasice grecești față de goticul medieval sau invers înseamnă cel mult a pune foarte greșit o problemă. Despre o linie de „progres” suntem îndrituiți a vorbi cel mult cît privește tehnica artistică cu care se realizează un stil, dar nu despre un progres de la un stil la alt stil. În orice stil, tehnica artistică este la început mai stîngace; în cadrul unuia și aceluiași stil, s-ar putea într-adevăr indica un progres al tehnicii artistice materiale și spirituale. Trecerea de la un stil la alt stil (de exemplu de la arta greacă la arta gotică) nu se face însă niciodată printr-un simplu „progres” al tehnicii artistice. În trecerea aceasta, de importanță capitală pentru mișcarea istoriei, intervin profunde schimbări vectoriale în cîmpurile stilistice.

Pentru ilustrarea „progresului” de sens limitat ce poate avea loc în atâtea din compartimentele istoriei, dăm un exem-

plu ce-l luăm din istoria artelor. Exemplul circumscrie, în linii foarte sumare desigur, modul cum stilul bizantin¹ se realizează progresiv, alegîndu-se și precizîndu-se din multele, adesea divergentele, dacă nu haoticele tendințe ale epocii în care el apare. Străvechi rămășițe de artă creștină s-au păstrat în catacombe. Cele mai multe sunt picturi murale. Anevoie s-ar putea distinge în aceste vestigii elemente de artă care să anunțe, măcar sub forme embrionare, stilul bizantin. Desigur, în pictura catacombelor se schițează, după cum era de așteptat, o tematică nouă; uneori însă chiar și această tematică e vetustă, încît prezența ei în catacombe se justifică doar prin interpretarea nouă ce se dă motivului sau temei. În catacomba lui Callistus de la Roma ne întîmpină figura lui Orfeu cu mielul — o aluzie la Bunul Păstor. Sub unghi formal-artistic, pictura catacombelor oferă privirii multiple și varii elemente de elenism, de largă circulație în epocă, uneori și elemente mai locale de pictură romană, amintind rococoul antic-pompeian. Indiferent de proveniență, toate aceste forme de artă creștină sunt, față de arta elenistică romană a epocii, involute, întoarse spre o oarecare primitivitate. Într-o pictură din catacomba Priscilla de la Roma, avînd drept temă profetia mesianică a lui Isaia, putem vedea cel mai vechi „portret” al Madonei. Nici acest portret nu se schițează încă deloc în sensul abstracțiunii bizantine, cu toate că chipuri de-ale zeiței Isis (cu pruncul în brațe) circulau în tot imperiul, popularizînd abstracțiunea egipteană. Dar să căutăm mai departe. Pe un perete din catacomba Sf. Petru și Marcellinus de la Roma, Isus Hristos e prezentat între figurile ce vor deveni izvoade pentru timpuri viitoare — ale apostolilor Petru și Pavel. Pictura este din secolul al IV-lea. De astă dată, în *alungirea* figurilor într-o ușoară tendință spre bidimensional, putem bănuî ceva din stilul bizantin de mai tîrziu; aceasta în ciuda respectului ce se arată încă corporalității. În mozaicul de absidă din Santa

¹ Cf. Max Hautman, *Die Kunst des Frühen Mittelalters*, Propyläen-Verlag, Berlin, 1937, și Hans von Soden, „Die Entstehung des Christentums”, în *Propyläen Weltgeschichte*, vol. II, Propyläen-Verlag, Berlin, 1931.

Pudenziana, păstrat la Roma (384–397), ne întâmpină un magnific Hristos între apostoli pe un fundal de Ierusalim ceresc. Întruchipările artistice sunt de o monumentalitate masivă, figurile mișcate, încă învederat tridimensionale, plastice. Totuși, în stilizarea ca atare a figurilor a intervenit parcă aici o mână care pare a anunța ceva din hieraticul bizantin.

Iscondind și prin alte locuri, vom da de urme ce vestesc un mai pronunțat „bizantinism”. La Bauit, în Egiptul de Mijloc, s-au păstrat într-o mănăstire vestigii de pictură coptă din secolul al VI-lea. Într-una din aceste picturi, vedem în partea de sus înălțarea la cer a lui Isus Hristos, iar jos pe Maria între apostoli. Pictura se realizează fără de nici un iluzionism spațial de profunzime și accentuează frontalitatea bidimensională a figurilor. Ochiul ca atare, fără de ajutorul analizei, identifică aici stilul bizantin. Desigur că exemplul de pictură coptă la care ne referim se sprijinea pe o veche tradiție a cărei urmărire ne-ar duce până în străvechiul Egipt. Aici într-adevăr stilul bizantin ne apare prefigurat în multe și esențiale aspecte de-ale sale. Este cazul să amintim aici că într-un evangheliar vechi sirian din Armenia (Etšimiadzin), ne-au rămas din secolul al VI-lea miniaturi, printre care una reprezentând pe Hristos între apostoli. Avem de-a face și de astă dată cu o „prefigurare” a unor aspecte bizantine, mai puțin pregnantă decât cea coptă, dar, oricum, cu o „prefigurare”. Cele mai importante ilustrări ale stilului bizantin din perioada întâiilor realizări monumentale ale acestuia va trebui să le căutăm însă la Ravenna, în biserica Sant’ Apollinare Nuovo și în biserica San Vitale. Întâia a fost clădită de Teodoric cel Mare, și anume (vrednic de luat aminte) pentru cultul arian, pe la anul 500. Stilul bizantin se realizează în mozaicurile din Sant’ Apollinare Nuovo cu mare putere. Monumentala operă dovedește în ce măsură arianismul, în ciuda abaterii sale de la dogma oficială, se integra în spiritualitatea creștină obștească și chiar în tendințele cele mai intime ale acesteia. Fapt e că arianismul prilejuiește realizări dintre cele mai monumentale ale stilului bizantin, prin ceea ce se arată că nu dogma ca atare imprimă unui stil caracteristicile relevante. Cele mai mărețe

izbânzi ale stilului bizantin se datorează grijii pe care împăratul Iustinian a pus-o în cultivarea artei religioase. Mozaicurile din San Vitale, de amintit în primul rând acela reprezentând pe Hristos printre arhangheli, flancați de Sf. Vitalis și de episcopul Ecclesius, apoi acela reprezentând pe împăratul Iustinian cu suita sa, sunt momentele de constituire înfloritoare a stilului bizantin. Aceste exemple dezvoltă consecvent bidimensionalitatea. Frontalitatea figurilor se alege pe deplin ca o normă a lucidității artistice supreme. Doar fețele ca atare ale figurilor mai păstrează puternice trăsături de portretistică realistă. Aici mai rămânea încă un drum deschis pentru sublimare, pentru spiritualizare. Un pas înainte pe acest drum aveau să-l facă artiștii care au închipuit mozaicurile din biserica Sf. Dumitru din Salonic în partea a doua a secolului al VII-lea. Aici liniile se abstractizează complet, chiar și portretele ctitorilor vor dobândi trăsături mai dematerializate. În secolele ce urmează, stilul bizantin pierde tot mai mult contactul cu viața, cu organicul. S-ar putea susține până la un punct că tendința de a nu-ți face chip cioplit sau alte chipuri asemenea, ce se manifestă în secolele VIII și XI în mișcarea violentă a iconoclaștilor, apare încă de mai înainte sub o formă blândă. Oare tendința artei bizantine de a decorporaliza și de a sublima figurile nu este un fel de iconoclasmatenuat? Iconoclaștii au tras doar ultima consecință din elanul spre spiritualizare ce trece prin epocă. Făcând abstracție de orice ar aminti corporalitatea, iconoclaștii neagă în genere îndreptățirea icoanelor. Poate că iconoclaștii n-ar fi recoltat succesele, ce totuși le-au dobândit răstimp de un secol și mai bine, dacă lozincile lor fanatice nu s-ar fi integrat în fond în aspirația bizantină multiseculară spre spiritualizarea tot mai accentuată a omului. După episodul mișcării iconoclaste, stilul bizantin își reia linia întreruptă, se desăvârșește, ca apoi să înțepenească iremediabil. Rigiditatea hieratică, stereotipă, fără de nici o urmă de viață, își va întinde stăpânirea în Imperiul de Răsărit. Arta ca produs al virtuozității de lung exercițiu, al îndeletnicirii profesionale, cu simboluri goale, va serba triumfuri. Stilul bizantin, după ce își istovește posi-

bilitățile înscrise în câmpul său stilistic, va trece într-o spectaculoasă fază de virtuozitate. Dar mai înainte de a ajunge la o concluzie, ne vedem obligați să atragem în operația de exemplificare a etapelor străbătute de stilul bizantin și arhitectura cu monumentele ei. În Antichitatea tardivă și în primele secole de creștinism oficializat, arhitectura are, prin aspectele ei de ansamblu, cam aceeași evoluție ca și pictura. Împăratul Constantin a clădit multe lăcașuri de cult pentru noua divinitate de stat. Împăratul a promovat îndeosebi arhitectura de tip bazilical care nu ezită să pună un accent sacral chiar pe materialitate. Am văzut ce rol joacă corporalitatea în pictura creștină de tip elenistic-roman. Bazilicile constantiniene alcătuiesc în stilul de epocă un moment ce corespunde mozaicului de absidă din Santa Pudenziana. Cupola, ca element arhitectonic al unei clădiri cultice, vine desigur din Răsărit. Adeseori, cupola apare înjumătățită și combinată cu arhitectura bazilicală de tip latin. Se vor fi ivit apoi și biserici cu cupole centrale ce prefigurează visul lui Iustinian. În nu mai mult de două sute de ani, arhitectura bizantină își ajunge apogeul: Hagia Sophia. Stilul bizantin se realizează cu aceasta în toată puritatea sa. Ca niciodată înainte, arhitectura izbutește, parcă împotriva firii sale, să se *dematerializeze*. Hagia Sophia nu prea are etape pregătitoare. Ea apare dintr-o dată, pe neașteptate, gata în toată perfecțiunea ei, fără preludii, cam așa cum s-a ivit *Divina comedie* a lui Dante. Cupola, ca un cer coborât ca să se „reveleze” — aceasta pare a fi ideea arhitecturală „sofianică”. Arcadele, coloanele, cupola centrală dezvoltată în semicupole reduc materialitatea catedralei la strictul necesar, ca aceasta să rămână pe pământ și să nu se transforme într-un joc răsfrânt în „apa morților”. Materialitatea e suspendată pînă la limitele realității ei, liniile și formele încetează de a fi delimitări ale greutății; ele sunt aici ca să exprime forțe și tensiuni; ele sunt aici ca să redea vibrații și armonii. Cele două tendințe, întâia spre corporalitate, a doua spre dematerializare, pe care le putem urmări îndeaproape în evoluția picturii creștine sunt prezente, cu antagonismul lor, și în evoluția arhitecturii. Tendințele își urmează la început dru-

murile lor separate; ele se îmbină apoi, încercînd soluții adeseori de impas. Învingătoare rămîne la urmă tendința spre abstract și dematerializare. După anul 1000, arhitectura bizantină alunecă tot mai mult pe căile comode ale copiei și ale virtuozității sterile. Patina timpului, estetica „ruinii” în general pot să acorde acestei arte calificative de înaltă prețuire. Estetica ruinii și a patinei nu ne poate însă orbi într-atît ca să nu vedem prin vălurile timpului răceala originară, de obiecte confecționate în serie, a acestor monumente. Artiștii prind să lucreze tot mai convențional, strînși în chingile canoanelor. Meșteșugul lor „progresează” ce-i drept, dar numai în sensul virtuozității. „Progresele” acestea ale virtuozității sunt cel mai adeseori „regrese” pentru arta ca atare. Arta autentică și virtuozitatea excesivă se exclud.

Cît privește creația artistică, nu putem deci să constatăm o linie unică de „progres” de-a lungul istoriei omenirii. Pe cîte o etapă izolată se poate vorbi despre un progres al tehnicii artistice; acest „progres” începe și se termină cu fiecare nou câmp stilistic. Progresul nu atrage în sfera sa înseși câmpurile stilistice.

Ce valabilitate are ideea de progres în alte domenii ale spiritului? Preocupările metafizice au generat la toate popoarele atîtea și atîtea concepții despre existență, viață, lume, divinitate. Totdeauna și pretutindeni, metafizicienii încearcă, pe cont propriu sau cu puteri unite, mereu unul și același lucru: revelarea misterului cosmic și divin. Problemele metafizice sunt probleme eterne. În cursul istoriei, ele au fost, sunt și vor fi reluate, încă o dată și încă o dată, fără sfîrșit. Încercările de soluționare a acestor probleme au loc prin viziuni abstract mitice, prin idei, prin concepte, fie sub formă aforistică, fie sub formă sistematică, totdeauna însă într-un „câmp stilistic”. La fel cu orice revelare creatoare pentru care spiritul uman se simte chemat, metafizica rămîne ceea ce este: o încercare. În condiții de epocă, orice idee metafizică reprezintă un „moment”. Situația aceasta se permanentizează de-a lungul istoriei. Dacă prin șirul de „revelări” ale „misterului” pe care ființa umană și le face sieși ne-am apropiat de o reușită în absolut, atunci în istoria metafizicii s-ar putea vorbi despre

un „progres” de sens unic pe linia umanității în totalitatea generațiilor ei și pe o scară în absolut. În favoarea unui asemenea „progres” nu pledează însă nici un argument istoric. Dimpotrivă, după toate semnele, o revelare în absolut i se refuză omului. Acestea ar fi de spus cât privește aspirația pozitivă spre „revelare” ce îndrumă pe cei mai mulți metafizicieni. Metafizica mai are însă și un alt aspect în perspectiva căruia s-ar putea întrezări un loc ideii de progres. Mai înainte de a încerca o revelare, metafizica *deschide* misterul ca atare. Metafizica pune adică probleme. Pe această linie a punerii problemelor, un „progres” nu apare exclus. În cursul istoriei, problemele metafizice se *adîncesc* mereu. „Misterul” ce cade în obiectivul metafizicii cîștigă parcă în profunzime — aceasta în ciuda faptului că încercările de a „revela” în chip pozitiv misterul se dovedesc iremediabil caduce. Sub unghiul problematicii ca atare, se poate vorbi la fel și despre alte obiective ale gândirii filozofice. Problema „cunoașterii” bunăoară s-a *adîncit* necurmat, ca „problemă”, de la Platon pînă la Kant și după acesta. În istoria filozofiei remarcăm așadar un „progres”, dar nu pe linia rezolvării pozitive, în absolut, a problemelor, ci pe linia *adîncirii* lor ca „probleme”. Spre a se putea însă vorbi de un „progres” în accepția deplină a cuvîntului, o asemenea linie ar trebui să se remarce de-a lungul istoriei nu numai cât privește *adîncirea* problemelor, ci și în ceea ce privește *rezolvarea* lor.

În istoria științelor, ne este de asemenea îngăduit să vorbim despre felurite „progrese”, progrese posibile, dar numai în anumite sensuri, care n-au legătură cu aspirația secretă de a „revela” *absolutul*. Astfel, în cadrul științelor ce se întemeiază pe simpla empirie, se constată în cursul veacurilor un vădit progres de „acumulare” a cunoștințelor. Astăzi plantele și animalele ne sunt *empiric* cunoscute pe o scară incomparabil mai largă și într-un spirit de precizie mai riguros decît îi erau cunoscute lui Aristotel. Rămîne totuși un fapt care delimitează un asemenea progres: aceste cunoștințe nu depășesc

nivelul empiricului, ele nu trec „dincolo” în transempiric, unde se situează obiectivul oricărei cunoașteri „revelatoare”. La un progres ce se datorează acumulării participă toate științele empirice. Datorită acestor științe, o lărgire uriașă a orizontului accesibil simțurilor are desigur loc; această lărgire a orizontului nu se soldează însă niciodată cu o reală transcendere a orizontului dat.

Un progres de o semnificație, atrăgînd în sfera sa și o zonă mai adîncă a realității, se constată în istoria științelor exacte ale naturii, în fizică, în chimie, adică în științele care se întemeiază în primul rînd pe „experiment” și pe aplicarea matematicii în cercetarea naturii. „Experimentul” este o metodă de cercetare foarte complexă, la constituirea căreia colaborează atît simțurile cît și diverse mijloace *tehnice*. Cu ajutorul experimentului se obține o progresivă dezmărginire a orizontului empiric; aceasta nu numai în sensul *lărgirii*, ci și în sensul *adîncirii*. Datorită mijloacelor *tehnice* de care face uz experimentul, orizontul empiric se *mută* pe un plan mai adînc al existenței, dar fără de a *revela* propriu-zis „misterul”, într-un sens ce ne-ar apropia de adecvație. Cu mijloacele *tehnice* proprii experimentului, se poate ajunge la o depășire în profunzime a empiriei obișnuite; prin depășirea aceasta, cercetarea se revarsă într-o altă empirie, într-o zonă ce mai înainte fusese pentru simțurile noastre „transempirică”. Un exemplu ilustrează perfect situația: cu ajutorul unor dispozitive tehnice speciale cum ar fi cele ale camerei lui Wilson, electronii — particule constitutive ale atomului — pot fi făcuți „vizibili”. Progresul cunoașterii naturii pe cale experimentală are însă o limită peste care nu se trece. Prin nici un fel de experiment nu se poate zgudui sau sparge, în vreun chip oareșicare, principiul conservării misterelor instituit în univers. Despre un progres se poate realmente vorbi în istoria științelor; acest progres este însă limitat și ținut la nivelul posibilităților de cunoaștere proprii omului; prin acest progres posibil, nu se schimbă însă întru nimic situația de ansamblu a cunoașterii față de „mister”. Experimentul nu deschide nicăieri poarta spre adecvație în raport cu absolutul.

Istoria științelor empirice sau a celor exacte-experimentale nu înregistrează însă numai un spor în larg și-n adâncime a empiriei. Din istoria științelor fac parte și toate încercările „teoretice” de a „releva” misterele existenței. „Teoriile” sunt plăsmuiri mintale, de intenție revelatoare în raport cu misterul. În calitatea aceasta de încercări revelatoare, *teoriile* sunt totdeauna supuse unei modelări „stilistice”. Nu există în istoria științelor „teorie” care să nu aibă imprimată pe corpul ei stigmatul unui câmp stilistic. Teoriile fizicale sau cosmologice ale lui Aristotel poartă pecetea stilistică a spiritului grec. Fizica lui Newton sau cosmologia fizică a lui Kant poartă amprente stilistice ale spiritului european-apusean. Teoriile științifice, nefiind decât „revelări” în *limite de stil* ale „misterului”, nu au calitatea de a sparge pe undeva frontul ce apără misterul de o dezvelire în absolut. Urmează de aici că în succesiunea istorică a teoriilor științifice nu vom putea descoperi un cert *progres linear* ce ar duce la „adecvație”. Teoriile științifice schițează totuși, în succesiunea lor, un altfel de „progres”. Teoria deschide drumul spre o tot mai amplă *dominație* asupra naturii. Pe această linie există incontestabile progrese ce se pot urmări pas cu pas.

Cu perspectiva „dominației” asupra naturii am fi ajuns în pragul unei alte probleme. În legătură cu consecințele *practice* ale „teoriei”, se pune de astă dată marea problemă a „tehnicii” în general și, de asemenea, problema progresului posibil în cadrul tehnicii. În domeniul tehnic se ajunge, prin născocire de unelte și mașini, la o progresivă stăpânire asupra puterilor naturii și la o domesticire a lor. Aici, în domeniul tehnicii, „progresul”, datorat acumulării mijloacelor verificate, născocirii și perfecționării lor, este cu puțință într-un sens mai hotărât decât în oricare alt domeniu al preocupărilor omenești. Patria „progresului” ca atare este la drept vorbind *tehnica*. În miile de sectoare ale tehnicii se realizează un vădit progres de la o zi la alta, pe linie de utilitate, de randament, de economie de efort. Progresul eclatant, continuu, linear, ce are loc în istoria tehnicii, progres consistînd cel mai adesea într-o tot mai subliniată eleganță a soluțiilor, nu trebuie totuși să ne

amăgească cu privire la sensul adevărat al său, care nicăieri și niciodată nu iese din materialitate. Și mai ales nu e voie să ne lăsăm seduși de ideea că succesele practice, dobîndite prin construirea unei mașini, implică în vreun fel o confirmare a „teoriei” pe presupusa linie a „adecvației”. Oricare ar fi izbînzile *practice* ale „teoriei”, aceasta nu constituie dovezi pentru virtuțile *cognitive* „în absolut” ale „teoriei”. De altfel, istoria înregistrează succese tehnice care se întemeiază pe teorii cu totul eronate asupra naturii sau pe cunoștințe pur empirice ce nu ating nici pe departe amploarea celor posibile. Un exemplu. În Antichitate se cunoștea pompa de apă (exemplar găsit în lacul Nemi, în Italia), aceasta o mie de ani și atîtea secole mai înainte ca Torricelli să pună în lumină legile empirice al fenomenului. Pompa de apă a putut deci să fie născocită fără premisele teoretice pe care ea pare a le implica. Ne întrebăm dacă tehnica în întregime n-ar fi putut să ia ființă și fără „teoria” ce-i corespunde. N-ar fi putut oare orice lucru tehnic să fie închipuit și pe temeiul *altor* „teorii” sau uneori pe bază de cunoștințe vagi pur empirice? Pompa de apă din Antichitate și atîtea alte invenții din aceeași eră îndreptățesc din plin o asemenea întrebare. Succesele într-adevăr neprevăzute, extraordinare, ale tehnicii moderne nu constituie cîtuși de puțin probe decisive că spiritul uman ar fi reușit prin cunoștințele sale să spargă pe undeva principiul conservării misterelor instituit în univers. Aici, în acest principiu, își găsește limitele și „progresul” de forme ale tehnicii.

*

Din cele arătate, rezultă că un progres în istorie este cu puțință în cele mai diferite forme. Niciodată însă progresul n-are loc într-o zare nelimitată. În oricare din formele sale, progresul este limitat de o mai scurtă sau mai lungă durată și se împlinește pe linii cu totul *laterale* față de linia *existențială* proprie omului. În nici una din formele sale, „progresul” nu afectează întru nimic *existența* omului în anume *coordonate metafizice*. Progrese diverse care nu ating însăși ființa umană în fundamentele ei, poziția și situația ei în univers și în exis-

tență în general, sunt desigur cu puțință și se constată realmente cu istoria la îndemână.

Am văzut, în cele de mai înainte, că anume filozofi, când și-au pus problema „progresului” în istorie, și-au pus-o într-un fel mai radical decât suntem dispuși s-o facem noi. Chiar și teologia creștină vede „progresul” pe linia de *esență* a istoriei. Teologia creștină admite bunăoară un „progres” în istorie, al „revelației divine” ce s-ar face omului. Numai datorită acestui „progres” al revelației divine omul și-ar putea realiza în istorie destinul său metafizic. Într-o asemenea perspectivă, istoria devine un mediu ce colaborează la îndumnezeirea, într-un chip sau altul, a ființei umane. Procesul acesta ar avea loc sub forma unui „progres” în revărsarea grației divine asupra omului.

Pentru filozofii luminiști, ideea de progres ține de asemenea de esența istoriei. Istoria are, după păreri luminiște, înfățișarea unui progres linear absolut. Pe o atare linie, omul s-ar realiza în calitatea sa supremă de ființă rațională. În concepțiile luminiște „revelația divină” era înlocuită prin „rațiune”. „Rațiunea” era pentru luminiști oarecum „divinitatea” în om.

La Hegel, omul realizează, prin progresul ce are loc în istorie, însăși rațiunea universală identică cu Dumnezeu. Sau, mai bine zis, rațiunea universală (Dumnezeu) se realizează prin om în „istorie” în chip suitor și tot mai complex.

În filozofia pozitivistă a lui Comte, omul este chemat să realizeze în cursul istoriei sale „umanitatea”. Această „umanitate”, așa cum o vede filozoful, reprezintă în fond o secularizare totală a „divinității”.

Un progres istoric de un atare profil și de această anvergură nu întrezărim nicăieri și în nici un fel în perspectiva filozofiei noastre. Noi susținem că foarte felurite progrese, oarecum de mai lungă sau mai scurtă respirație, sunt posibile pe diverse linii *laterale* ale existenței umane, pe linii care nu ating esența ființei umane și nici poziția ființei umane în universul dominat de principiul conservării misterelor. După părerea noastră, un progres linear, unic, de profil metafizic nu poate avea loc în istoria omenirii, deoarece istoria aceasta este

o dimensiune complet solidară cu ființa umană ca atare. Omul nu poate sări peste sine însuși. Istoria este un mod temporal de-a lungul veacurilor, rezultând din atributul *ontologic* specific ființei umane; istoria este o consecință a relativității și a limitelor, a „frînelor” impuse ființei umane prin permanente coordonate metafizice. Istoria omenirii, privită în perspectiva coordonatelor metafizice în care palpita ființa umană, este un drum fără acces în absolut. Pe această linie, mereu egală sieși, se întinde destinul tragic și măreț în același timp al omului. Desigur, activitățile omului, prin care se înfiripă istoria în fiecare moment al ei, sunt variate și complexe. „Progrese” *laterale*, înjghebându-se chiar pe liniile acestor activități, sunt *posibile*. Toate aceste varii progrese posibile își au însă o limită peste care nu se trece. Un principiu a fost instituit, dintotdeauna și pentru totdeauna, în univers: principiul conservării misterelor. De acest răgaz se lovesc în cele din urmă toate activitățile omului. *Toate „progresele” îi sunt deschise omului, în afară de unul singur: în afară, adică, de acela care ar afecta într-un fel principiul conservării misterelor instituit în univers.*

FENOMENE, CUNOAȘTERI, CORDOANE CENZORIALE

Distingem în cosmos trei grupuri mari de fenomene ce ne sunt date spre „cunoaștere”: spre cunoaștere la nivel uman, cu posibilități umane și în limite umane.

Întâiul grup este alcătuit de fenomenele naturii în sens restrâns. Încadrăm aici fenomenele fizice, cele chimice și cele biologice.

Al *doilea* grup îl formează fenomenele psihospirituale, adică fenomenele psihice, cum ar fi instinctul și inteligența, la animale, stările, funcțiile, procesele, actele psihospirituale la om.

Al *treilea* grup cuprinde exclusiv fenomenele istorice ale omenirii.

Toate aceste grupuri de fenomene sunt accesibile unei cunoașteri, dacă nu de adecvație în absolut, atunci de o cunoaștere relativizată în condiții umane. Toate aceste fenomene sunt susceptibile mai întâi de o cunoaștere receptivă în calitatea lor de obiecte „date”. De fenomenele naturii luăm act prin simțuri; le putem descrie, le putem clasifica, le putem analiza. De fenomenele psihospirituale de asemenea putem lua act, fie prin trăirea lor, fie prin asimilarea lor cognitivă care are loc prin introspecție când e vorba despre trăirile subiectului cognitiv însuși, fie prin intropatie când e vorba despre trăirile unor subiecte străine de subiectul cognitiv. De fenomenele istorice se ia act pe diverse căi, de exemplu de-a dreptul prin simțuri când e vorba de fenomene contemporane cu subiectul ce vrea să le cunoască; aceste fenomene le putem descrie, le putem clasifica, le putem analiza. De fenomenele istorice în general — și mai ales de cele „trecute” — se ia act prin indicii, prin date, prin imaginație, prin intropatie, prin analiză. Neapărat că intuiția (prin simțuri) joacă un rol hotărâtor la înregistrarea, la inventarierea tuturor fenomenelor, oricărui grup ar aparține. În procesele, în actele de identificare a lor, intervine hotărâtor inteligența cu „categoriile” ei și enorma masă de concepte disponibile. Prin organele și mijloacele intuiției pe de o parte, prin mijloacele inteligenței pe de altă parte, fenomenele devin susceptibile de o cunoaștere aperceptivă ca „date” ale existenței.

Despre fenomenele din cele trei grupuri amintite mai sus nu se ia însă numai act aperceptiv în vederea constituirii unei cunoașteri de „fapte”. Toate „faptele” o dată identificate servesc și ca pretexte pentru o cunoaștere explicativă sau „teoretică”. Cunoașterea explicativă sau teoretică deschide o nouă perspectivă asupra fenomenului circumscris ca „fapt”. Aspirațiile cognitive ale omului trec dincolo de „fapte” ca atare în vederea unei cunoașteri de *adîncime*. „Faptul” devine cu aceasta o „problemă”. Punerea unei probleme este echivalentă cu *deschiderea* unui „mister” și solicită un act spiritual de

căutare a unei „soluții” echivalent unui act „revelator”. Cunoașterea „teoretică” are demersuri foarte complexe. O putem ilustra prin exemple din diverse domenii. În fizică, fenomenul luminii bunăoară e susceptibil de o explicație prin teoria undulațiilor sau prin teoria corpusculară (sau prin amîndouă deodată). Sau: chimia ne vorbește despre combinațiile în anume proporții cantitative ce pot avea loc între elemente; fenomenul este susceptibil de o explicație prin teoria atomilor. În biologie, fenomenul vieții este susceptibil de o explicație „materialistă” sau de una „vitalistă”. În psihologie, de asemenea, se pot găsi diverse „teorii” pentru a „explica” viața sufletească cu toate formele ei. O asemenea „teorie” este de exemplu aceea a „reprezentărilor”, a lui Herbart („reprezentările” luptă ele între ele pentru a se menține în centrul conștiinței; datorită acestei lupte, ar lua ființă viața afectivă). Din domeniul psihologiei, s-ar mai putea aminti ca exemplu de „cunoaștere teoretică” încercarea lui Freud: unui fenomen psihic precum este „visul” i se dă o explicație „psihanalică” (în explicație intră ca factori inconștientul, conștiința, instinctul sexual, procesul de refulare, cenzura morală).

Cunoașterea „teoretică” s-a încercat și asupra fenomenelor istorice. Amintim pentru exemplificare încercările de a explica fenomenele istorice prin teoria raselor (Houston Stewart Chamberlain), prin teoria luptei de clasă (Ludwig Gumplowicz), prin teoria marxistă a bazei economice, prin teoria spengleriană despre „sufletul unei culturi”.

În alcătuirea oricărei „teorii” cu privire la unul sau altul dintre fenomenele lumii, intervin o seamă de factori: întâi materialul brut fenomenal, în al doilea rînd inteligența cu categoriile ei, în al treilea rînd spiritul uman „revelator”, chemat să propună o plăsmuire „teoretică”; aceste plăsmuiri au totdeauna o pecete „stilistică”.

Există așadar trei grupuri mari de fenomene care solicită cunoașterea la nivel uman și în condiții umane. Dar ce înseamnă „cunoaștere” la nivel uman și în condiții umane? Cît privește „cunoașterea” de care este capabil omul în raport cu fenomenele, adică atît cunoașterea directă prin simțuri cît și

cunoașterea indirectă, de natură „teoretică”, reamintim pe scurt părerile ce le-am expus în atâtea din lucrările noastre anterioare. Despre „cunoașterea” la nivel uman și în condiții umane am afirmat în studiile noastre că n-ar ajunge niciodată la o adecvație absolută în raport cu obiectul ei. Singura idee cu acces real în transcendență pe care spiritul nostru o posedă este ideea de „mister”, dar această idee este o idee-negativ. Orice cunoaștere cu pretenții de „revelare”, de dezvelire pozitivă a „misterului”, o socotim ca fiind strict condiționată de structuri umane. În consecință, orice asemenea cunoaștere este relativă, limitată; în orice caz *străină de adecvația în absolut pe care ea o urmărește*. Teza aceasta a noastră despre poziția cognitivă a omului în lume circumscrie o stare faptică ce nu a fost încă prin nimic dezmințită pînă în momentul de față. În desfășurarea pe etape a filozofiei noastre, am încercat să dăm și o semnificație mai profundă, de natură metafizică, acestei stări de fapt. Ne referim la teoria „cenzurii transcendente”, care conferă stării de fapt o anume legitimitate. Poziția cognitivă, cu posibilitățile inerente ei, proprie omului în univers apare în lumina teoriei despre „cenzura transcendentă” ca fiind rezultatul unei limitări, al unei „cenzuri” ce i s-ar aplica în chip structurat din partea unui Centru divin-demonic al existenței în general.

Am precizat în cele de mai înainte care sunt, pe grupuri, fenomenele ce se îmbie cunoașterii umane. Ne punem acum întrebarea: În ce măsură „cunoașterile” care se referă la cele trei grupuri mari de fenomene se resimt de efectul cenzurii transcendente? Prin termenul de „cenzură transcendentă” circumscriem de astă dată toate formele de „disimulare”, de „limitare” și de „frînare” impuse „cunoașterii umane” în condițiile existenței universale.

Cît privește fenomenele aparținînd întîiului grup, adică fenomenele fizice, chimice, biologice, ar fi de spus că pe acestea le receptăm și le asimilăm conștiinței noastre prin *simțuri*. Rezultatul acestui proces de receptare prin simțuri a unui „mister” nu are semnificația unei reflectări mai mult sau mai puțin adecvate a unui „mister”. „Senzațiile” stîrnite în con-

știința noastră prin acțiunea „misterului” asupra simțurilor sunt pur și simplu „disimulări” ale misterului, iar nu „reflec-tări”. Senzațiile reprezintă în cadrul cunoașterii doar „sem-nale” ale unui „mister”. În procesul de cunoaștere la nivel uman, „disimularea” misterului sub forma *semnalelor* recep-tate de noi prin simțuri este întîiul efect ce-l putem atribui „cenzurii transcendente”. „Misterul” ce ni se „semnalează” urmează apoi să ni-l „revelăm” noi înșine nouă înșine cu mijloace imaginare și conceptuale. Transformarea „semna-lelor” ce ni se comunică prin simțuri în imagini și concepte se face în virtutea unor funcții de organizare proprii inteligenței. De la Kant încoace ne-am obișnuit să numim aceste funcții ale inteligenței „categorii”. Categoriile, reprezentînd anume funcții structurale ale inteligenței, au după concepția noastră și o semnificație „metafizică”. Ele pot fi privite ca *mijloace* ale „cenzurii transcendente”. În felul cum datele simțurilor sunt prelucrate și organizate prin „categorii”, vedem un al doilea efect al „cenzurii transcendente”.

Datorită categoriilor proprii inteligenței, organizăm astfel, pornind de la „semnalele” receptate prin simțuri, o lume *em-pirică* de „obiecte” și de „relații” între obiecte. Această lume empirică este susceptibilă de determinări abstracte concep-tuale. Aspirațiile cunoașterii nu se curmă însă aici. Dimpotrivă, aici ne ajunge invitația de a face un nou salt în procesul cunoașterii. În legătură bunăoară cu fenomenele fizice, chimi-ce, biologice din lumea *dată*, se deschide în acest moment un nou proces de cunoaștere, de astă dată în *adîncime*, de cu-noaștere „teoretică” a *misterelor* pe care fenomenele le repre-zintă empiric. Dar orice cunoaștere „teoretică” ce pornește de la aspectul *fenomenal* spre a merge în *adîncime* se înjghebează și se alcătuieste, după cum de atâtea ori am arătat, sub con-strîngerea unui „cîmp stilistic”, sub presiunea „vectorilor” ce compun un asemenea cîmp. Asupra „teoriilor” ca plăsmuiri ale spiritului uman se imprimă o întreagă garnitură de *cate-gorii stilistice* (un alt echipament al spiritului uman). La o analiză mai atentă, orice „teorie”, mîniecînd de la fenomene ale naturii spre a dezveli adîncimile, cuprinde în conținut și în

formă o seamă de elemente constitutive, cum ar fi „imagini“, „scheme“, „concepte“. Lucrul acesta este arhicunoscut. Dar orice „teorie“ mai cuprinde și elemente de „cîmp stilistic“ — ceea ce e mai puțin cunoscut. Teoria *atomilor*, pe care Democrit a propus-o în Antichitate ca explicație a lumii, poartă întipărite pe corpul ei toate amprente de stil ale spiritului grec. De asemenea, teoria „atomilor“ la inzi poartă pecetea de stil caracteristică spiritului indic. Teoria atomilor a lui Dalton relevă stigmatul de stil ale spiritului european apusean. Orice inteligență intuitivă de oareșicare agerime și avînd o experiență în atare explorări le învederează. Categoriilor stilistice, în calitate lor de vectori ai unui cîmp modelator, li se poate de asemenea atribui o semnificație metafizică în cadrul „cenzurii transcendente“; ele pot fi socotite ca un fel de „frîne transcendente“; ele ar frîna adică aspirațiile noastre „revelatoare“ în raport cu misterele existenței. Iată un al treilea efect al cenzurii transcendente.

Ajunși aici, avem posibilitatea de a preciza care este situația cunoașterii, de nivel și în condiții umane, în raport cu fenomenele naturii (fizice, chimice, biologice). În procesele de cunoaștere avînd ca obiectiv aceste fenomene, cenzura transcendentă intervine cu trei cordoane care zădărnicesc accesul în absolut: întîiul cordon este acela al „disimulării“ *misterului* prin simțuri; al doilea cordon este acela al organizării senzațiilor sub formă de lume empirică prin categoriile inteligenței; această organizare prin categorii a senzațiilor țese o perdea în plus între subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut. Un al treilea cordon cenzorial este acela al categoriilor stilistice care frînează orice încercare „teoretică“ de revelare a misterului. În cazul fenomenelor naturii (fizice, chimice, biologice), cunoașterea de adecvație în absolut este așadar sistematic, structural zădărnicită prin nu mai puțin de trei cordoane cenzoriale. O cunoaștere a fenomenelor în chestiune se realizează totuși, dar numai o cunoaștere la nivel uman și în condiții umane. Noi nu negăm posibilitatea cunoașterii în general; negăm numai posibilitatea cunoașterii în absolut. Omului îi este îngăduită o cunoaștere

adecvată numai prin ideea-negativ a „misterului“; omului îi sunt îngăduite și unele forme de cunoaștere, care sunt însă inadecvate; aceste forme sunt ce-i drept *pozitive*, dar în același timp „relativizate“, deoarece sunt *cenzurate*.

Trecem acum la al doilea grup de fenomene ce ni se oferă spre cunoaștere. Ne referim la cele psihospirituale. Fenomenele psihice, precum senzațiile, sentimentele, afectele, stările voliționale, gândurile, sunt — spre deosebire de fenomenele fizice — „ele însele“. Fenomenele psihice nu reprezintă „altceva“, precum aceasta se întîmplă cu fenomenele fizice care, așa cum le sesizăm, nu fac decît să ne „semnaleze“ un „altceva“. Fenomenele psihice sunt ca „trăiri“ ele însele. Fenomenele psihice ce se petrec în noi le putem „trăi“, dar le putem și „cunoaște“. „Cunoașterea“ acestor fenomene nu este identică cu „trăirea“ lor. Un sentiment îl trăim nemijlocit, dar îl putem supune și unei „cunoașteri“. Cunoașterea unui sentiment trăit poate fi mijlocită prin introspecție. La distincția ce o operăm ne ajută foarte mult o remarcă a lui Spinoza. Filozoful a notat pe vremuri că, prin observare atentă, prin „cunoaștere“, am putea bunăoară reduce intensitatea unei „dureri“. Observația lui Spinoza e valabilă și ar putea să fie generalizată. Toate trăirile de natură psihospirituală sunt susceptibile de o alterare prin introspecție. Dar, ca să reluăm firul gândurilor noastre, însemnăm că între „fenomenul psihic“ și „cunoașterea“ sa prin introspecție nu este distanța de disimulare ce se interpune, spre pildă, între cunoașterea prin simțuri a unui fenomen fizic și fenomenul fizic însuși (misterul). Introspecția nu *disimulează* psihicul ca atare, ci îl alterează doar mai mult sau mai puțin. Spinoza spunea că introspecția poate „atenua“ o durere. Fenomenul psihic rămîne în fond el însuși, chiar și cînd este alterat întru cîtva prin introspecție, cîtă vreme senzațiile sunt *altceva* decît misterul fizic ce ni se semnalează prin ele. Acesta este un aspect al chestiunii ce ne preocupă. Mai există însă și alte aspecte. Fenomenul psihic mai poate fi „cunoscut“ și altfel decît prin simplă, imediată introspecție analitică și sintetică; în acest caz intră în joc cordonul cenzorial al categoriilor intelectuale, cu ajutorul cărora se efectuează

operația de analiză și sinteză. O atare cunoaștere prin categorii intelectuale *diformează* radical obiectul psihic ținut sub observație. Psihologia își zădărnicește accesul la adecvație datorită acestei cunoașteri categoriale. Pentru a ilustra situația, să ne gândim numai la diformarea fenomenelor psihice când li se aplică categorii precum aceea a „substanței” sau a „cauzalității”. Stările psihice, trăirile, se înfățișează în cazul acesta sub formă rigidă a unor corpuri materiale. Acesta este un alt aspect al „cunoașterii” fenomenelor psihice.

Și mai există și un al treilea aspect. Fenomenele psihice se pot „deschide” ca probleme de „adâncime”. Astfel de probleme solicită „teoria”. Un exemplu ne oferă teoria visului la Freud. Celebrul psihanalist creează eșafodajul complex al unei „teorii” pentru a explica un fenomen ca „visul”. Inconștientul de natură psihică, instinctele, anume procese de conștiință morală sunt puse la contribuție pentru a explica în toată intimitatea sa visul. Printr-o asemenea cunoaștere „teoretică”, Freud a reușit să scoată anume fenomene psihice din vagul perspectivelor de pînă atunci. Datorită „teoriei”, un fenomen psihic precum este visul apare dintr-o dată în angrenajul unui complicat supradeterminism și dobîndește o finalitate precisă în jocul echilibristic al puterilor psihice. Problematika psihologică cîștigă prin aceasta întîia oară o adâncime și o amploare pe care numai problematica „științifică” le are. De altminterlea, încă un fapt ni se pare indiscutabil: „teoria” freudiană a visului poartă amprente stilistice ale gândirii științifice din epoca în care ea a fost formulată. Epoca gîndea „teoretic” foarte fizical. Freud tratează visul cam în felul în care fizicienii tratează un corp fizic pus în mișcare după principiul paralelogramului puterilor.

Care ar fi așadar modurile de „cunoaștere” a fenomenelor psihospirituale și ce cordoane cenzoriale împiedică în acest domeniu accesul spre „adecvație”? Răspundem. Întîiul cordon cenzorial, acela al „disimulării” (efectiv prezent în cunoașterea fenomenelor fizice), este *absent* în cunoașterea psihicului. Fenomenul psihic este el însuși, el nu trimite spre *altceva* ascuns în dosul său. Situația își are evidența sa. O ast-

fel de situație a putut să facă pe un Schopenhauer sau pe un Bergson să creadă că în lumea psihică noi ne-am găsi, cu posibilitățile noastre de cunoaștere, chiar în fața „lucrului în sine”. Intuiția directă ne-ar prilejui aici o cunoaștere absolută. Situația nu este însă tocmai așa cum ne-o prezintă cei doi filozofi. Fenomenul psihic este el însuși ca „trăire”; de îndată ce încercăm să-l asimilăm prin cunoaștere, încep și distanțările față de el. Cunoașterea intuitivă, prin introspecție, a fenomenului psihic „alterează” deja întru cîtva fenomenul. Recunoaștem însă că aici nu e vorba de intervenția unui „cordon cenzorial” cum ar fi acela al „disimulării” (situație în care ne găsim față de „misterele” *fizice*). Nu e mai puțin adevărat că, privind lucrurile în ansamblu, suntem nevoiți să admitem că și în cunoașterea „psihicului” intervin anume cordoane cenzoriale. Nu trei, ca în cazul cunoașterii fenomenelor fizice, ci numai *două*. În cunoașterea psihicului intervine fără îndoială cordonul cenzorial al categoriilor intelectuale prin care organizăm materialul psihic al „trăirilor”. Mai intervine apoi în cunoașterea psihicului (în „teoriile” despre psihic) cordonul categoriilor stilistice a cărui prezență efectivă o constatăm de altfel în aspectele de stil ale oricărei „teorii”. Două sunt deci cordoanele cenzoriale ce zădărnicesc o cunoaștere „adecvată” a fenomenelor psihice: întîiul cordon este acela al categoriilor intelectuale; al doilea cordon este acela al categoriilor stilistice.

Al treilea grup de fapte ce se îmbie cunoașterii este acela al fenomenelor *istorice*. Spre deosebire de fenomenele fizice și de cele psihospirituale, fenomenele istorice au o notă distinctivă de ansamblu: ele sunt fenomene de înfățișare stilistică. Istoria este „istorie” în măsura în care poartă amprente unui „cîmp stilistic”. Elementul fizic și elementul psihospiritual sunt factori constitutivi, de implicație, ai fenomenului istoric; cu adevărat specifice în sens definitoriu rămîn pentru fenomenul istoric stigmatul stilistice. O demnitate „istorică” nu pot avea decît creațiile spirituale, organizațiile sociale, produsele tehnice, faptele politice etc. care se disting prin aspecte de „stil”. Aceste aspecte țin de intenționalitatea inconștientă, sau uneori mai mult sau mai puțin conștientă, a fenomenelor

istorice. Există desigur nenumărați istoriografi care ignoră acest lucru; se întâmplă însă lucrul foarte curios că, atunci când fac istoriografie sau filozofie a istoriei, ei aleg totuși foarte just, aproape cu un fel de clarviziune, fenomenele de natură într-adevăr „istorică”. Definiția ce o dăm istoricității apare astfel confirmată prin însăși practica cercetărilor istorice. Prin definiția ce o dăm fenomenului istoric nu facem deci decât să adăugăm unei practici milenare un moment de luciditate.

Urmează din cele de mai sus că o cunoaștere istorică își ajunge complet obiectivul urmărit când izbutește să releve nu numai apariția, durata și dispariția în spațiu și în timp a faptelor istorice, ci, mai virtuos, când reușește să pună în lumină și aspectele de stil ce caracterizează aceste fapte. Firește, un istoriograf nu trebuie să realizeze necondiționat un asemenea postulat. Dar acesta ar fi obiectivul unei istoriografii conștiente de drumurile și de ținta sa. Ce mijloace are la dispoziție cunoașterea „istorică” în vederea unui asemenea scop? Pentru atingerea obiectivului ei specific, cunoașterea istorică are la îndemână o seamă de mijloace și resurse. Printre acestea, intuiția este cea mai fertilă. Istoriograful își cultivă prin îndelung exercițiu o anume sensibilitate datorită căreia el va putea să distingă și să delimiteze în masa amorfă a faptelor istorice prezența activă a unor factori stilistici. Istoriograful mai are la îndemână puterea de analiză și de sinteză, utilizabil de altfel în orice domeniu științific. Atât intuiția cât și puterea de analiză și de sinteză sunt daruri ce pot fi dezvoltate în sensul unei performanțe tot mai eficiente. Fețele stilistice ale unui fenomen istoric pot fi sesizate din partea oricui are darurile receptive necesare și nu este lovit de cecitate sau de daltonism istoriografic. Dată fiind imensa varietate a „stilurilor” din istoria omenirii, constatarea aspectelor, învederarea lor cer, nu încapă vorbă, o *elasticitate* pe scară universală a sensibilității, o suplețe a puterii de analiză și o cât mai viguroasă întrebuințare, mergând spre esență, a puterii de sinteză.

Ce piedici poate să întâmpine cunoașterea istorică în urmărirea obiectului ei?

Să stăm puțin și să cumpănim. În cele din urmă, istoria, sub fațetele ei specifice, ar putea să fie cunoscută mai bine decât ne putem cunoaște pe noi înșine. În definitiv, istoria este „creația” ființei umane; ca atare, ea are aspecte în funcție de intenționalitatea conștientă și inconștientă a ființei umane. Cunoașterea mai mult sau mai puțin „adecvată” a obiectului istoric ar atârna, teoretic vorbind, exclusiv de elasticitatea sensibilității pentru stil, de subtilitatea și perspicacitatea analitică și de puterea de sinteză proprii istoriografului. Această situație norocoasă este însă un caz de limită, teoretic. Căci în chip practic, istoriograful întâmpină și el dificultăți în calea sa, adesea insurmontabile. Ca privitor și ca cercetător care studiază un fenomen istoric, istoriograful este, el însuși, echipat cu o garnitură de „categorii stilistice” ce îi aparțin atât ca individ cât și ca membru al unei colectivități. Istoriograful înclină cel mai adesea să vadă fenomenele istorice prin prisma și în perspectiva propriilor sale categorii stilistice. De aici decurg cele mai grave diformări în felul cum sunt văzute și prezentate fenomenele când e vorba mai virtuos despre cele mai *depărtate* în spațiu și în timp. Această piedică nu este cazul însă să o privim ca fiind „principială”. Un istoriograf trebuie să-și facă educația sensibilității pentru stil în sensul unei *elasticități* pe scară universală. Lucrul este din cale-afară anevoios și rămîne cel mai adesea un simplu deziderat. Împrejurarea că istoriograful este echipat cu o garnitură de categorii stilistice, personale sau colective, nu reprezintă totuși o zădărniciere de principiu a cunoașterii istorice. În acest domeniu al faptelor istorice, prezența activă în spiritul unui om a unei garnituri de categorii stilistice nu are eficiența sistematică a unui „cordon cenzorial”. Diformările de perspectivă de care se face culpabilă cunoașterea istorică sunt nespuse de frecvente în istoriografie, dar, teoretic privind, ele n-ar trebui să aibă loc oricum și oricând. Se poate indica un caz când cunoașterea istorică își poate atinge ținta fără diformări prea grave de perspectivă. Cazul fericit are loc când istoriograful studiază fenomene istorice ce se produc în același câmp stilistic de care însuși istoriograful este stăpînit. În climatul unei atare corespon-

dente, prilejul diformărilor de perspectivă stilistică e dispa-
rent. Stabilirea acestui caz fericit și excepțional ne îndrituiește
la o afirmație de principiu: cînd este vorba despre cunoașterea
fenomenelor istorice, categoriile stilistice cu care este echipată
ființa umană nu constituie un „cordon cenzorial”. Categoriile
stilistice pot să producă și produc cel mai adesea diformări de
perspectivă în cunoașterea fenomenelor istorice, dar aceasta
nu se întîmplă în chip inevitabil. Există cazuri, cum am arătat
adineaori, cînd un anumit grad de „adecvație” a cunoașterii
istorice în raport cu obiectul său se poate realiza datorită
chiar categoriilor stilistice cu care este echipat istoriograful.

Printre fenomenele ce au loc în lume, fenomenele istorice
ne sunt cele mai apropiate, cele mai intime, mai familiare, ca
să zicem așa. Cunoașterea are în acest domeniu unele șanse pe
care nu le are aiurea. Aceasta nu înseamnă că în domeniul
istoric cunoașterea s-ar putea realiza vreodată pînă la „adec-
vație” în absolut. În cele din urmă, și în domeniul istoric este
cu puțină tot numai o cunoaștere la nivel uman și în condiții
umane. Cunoașterea istorică, cu condițiile ei, prilejuiește
diverse „diformări” ale obiectului. Unele din acestea sunt
evitabile. Cele mai *sistematice* „diformări” ce au loc în dome-
niul cunoașterii istorice decurg din aplicarea categoriilor
„inteligenței” asupra materialului istoric *brut*. Categoriile in-
telectuale cu ajutorul cărora omul „organizează” lumea fe-
nomenelor în general joacă un rol de cordon *cenzorial* în
toate domeniile de cunoaștere. Deci și în domeniul istoric. În
cunoașterea istorică, categoriile intelectuale constituie un cor-
don cenzorial — singurul, dar suficient pentru a zădărnici
„adecvația” în absolut.

În concluzie:

a. În cunoașterea fenomenelor naturii (fizice, chimice, bio-
logice) intervin *trei* „cordoane cenzoriale”:

1. disimularea prin simțuri a „misterului”;
2. organizarea prin categorii intelectuale a fenome-
nelor;
3. dezvelirea *frînată* a fondului mai adînc al feno-
menelor naturii prin „teorii”, în cadru stilistic.

b. În cunoașterea fenomenelor *psihospirituale* intervin
numai *două* „cordoane cenzoriale”:

1. organizarea materialului brut, psihospiritual, prin
categorii intelectuale;
2. dezvelirea *frînată* a fondului mai adînc al fenome-
nelor psihospirituale prin „teorii”, în cadru stilistic.

c. În cunoașterea fenomenelor *istorice* intervine un *singur*
„cordon cenzorial”: organizarea materialului istoric prin
„categorii *intelectuale*”. Alterări și diformări de cunoaștere, ca
efecte ale categoriilor *stilistice*, sunt posibile și frecvente atît în
descrierea fenomenelor istorice cît și în „teoriile” despre ele.¹
Dar „stilul” nu are în acest domeniu rol de cordon cenzorial
principal și sistematic. Aspectele fizice și psihospirituale sunt
implicații de-ale fenomenului istoric. Ca aspecte de implicație
ale fenomenului istoric, *fizicul* și *psihicul* au însă un rost și o
semnificație ca atare, așa cum ne apar. *Aici ele sunt* ceea ce ni
se *pare* că sunt.

Pe baza acestor analize, s-ar putea afirma că toate „cu-
noașterile” în legătură cu diversele grupuri de fenomene au
loc la un nivel uman și în condiții umane, dar că, printre
diversele cunoașteri posibile, cea mai puțin „cenzurată” este
cea „*istorică*”.

OSWALD SPENGLER ȘI FILOZOFIA ISTORIEI

Un mare răsunset a avut în deceniile din urmă filozofia
istoriei pe care Oswald Spengler a expus-o în cartea sa *Declinul Apusului*.² Două sunt îndeosebi motivele ce ne îndeamnă

¹ A se vedea cap. introductiv „Despre istoriografie” [v. *supra* pp. 339–353]
în care expunem cîteva mari concepții despre istorie în funcție de „stilurile”
lor de bază.

² În original: *Der Untergang des Abendlandes*, Oskar Beck Verlag,
München, 1924 (n.ed.).

să ne oprim în paginile de față asupra acestei filozofii care și-a cucerit faima nu numai prin substanța, dar și prin forma seducătoare a prezentării. Filozofia spengleriană ilustrează pe de o parte, mai plastic decât oricare filozofie, o anume concepție ciclică asupra istoriei, care desigur că nu poate fi trecută cu vederea și care ar putea să fie opusă concepțiilor „progresiste”. Filozofia în chestiune reprezintă pe de altă parte un moment de o deosebită importanță în gândirea contemporană. O luare de atitudine față de ea se impune deci de la sine.

Spengler și-a alcătuit concepția despre istorie, impresionantă fără-ndoială, sub influența mai multor gânditori. Această concepție trebuie să o socotim nu ca un început, ci ca o culminație a unui mod de a gândi, ilustrat de o seamă de precursori. Modul de a filozofa al lui Spengler stă, prin perspectiva organicistă și morfologică ce o deschide asupra istoriei, sub înrîurirea lui Goethe. Aceasta înseamnă că s-ar putea aminti încă mulți alți gânditori tutelari sub semnul cărora Oswald Spengler s-a format, uneori în chip mărturisit, alte dăți în chip nemărturisit. Astfel, în importante și fundamentale puncte ale concepției sale despre istorie, Spengler aplică nemărturisit gândurile monadologice ale lui Leibniz. Despre aceasta mai la vale. Metoda reducției puterilor alcătuitoare de cultură la câte un tip chintesențial uman sau zeiesc cvasimitic Spengler și-a însușit-o, ca și multe criterii vitale-voluntariste de altfel, din filozofia lui Nietzsche. Ne amintim cum Nietzsche, în genialul său studiu de tinerețe despre *Originea tragediei*¹ circumscris pe vremuri cele două izvoare ale culturii grecești prin conceptele mitice al „apolinicului” și al „dionisiacului”. Asupra acestui punct vom avea prilejul să revenim. Cât privește ideile despre „sufletul” unei „culturi” ca fiind legat de un anume peisaj, de o anume viziune spațială, concepția lui Spengler dezvoltă morfologia culturii a lui Leo Frobenius. Iată numai

¹ În original: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872); s-a tradus prin *Nașterea tragediei*. Versiunea românească semnată de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan a apărut în antologia *De la Apollo la Faust: Dialog între generații*, Editura Meridiane, București, 1978, pp. 177–297 (n.ed.).

cîteva nume sub egida cărora Spengler și-a alcătuit concepția. Filozoful posedă însă o putere de sinteză și de asimilare cu totul excepțională, încît înrîuririle oricît de ample pe care le-a acceptat nu pot să scadă întru nimic eminența originalității sale. În anume amănunte ale filozofiei sale, Spengler a mai suferit influențe serioase și din partea lui Henri Bergson sau a lui Houston Stewart Chamberlain. De la întîiul, Spengler a luat distincția între materie ca obiect al științei și viață ca obiect al unei intuiții vii. De la al doilea — o mai vie înțelegere a morfologiei goetheene și apoi atîtea detalii cît privește felul de a vedea cultura apuseană.

De concepțiile ciclice se apropie filozofia lui Spengler prin părerea că istoria nu ar fi lineară, ci circulară, cu posibilități de revenire. Istoria ar avea o serie de faze finite, după încheierea cărora procesul se reia de la capăt. Istoria ar avea un început, un mijloc și un sfîrșit. Ea are o naștere, se dezvoltă, își ajunge maturitatea, îmbătrînește și piere. În vechiul Babilon se credea într-o atare repetiție ciclică de „ani universali”. În concepția babiloniană, desfășurarea ciclică revine „istoriei omenirii” ca atare, adică ecumenicității cunoscute în Antichitate. Spengler nu admite o istorie a „omenirii”. Există după părerea sa doar „istorii” *separate* ale diverselor „culturi” care, în desfășurarea lor, ar trece ciclic prin faze asemănătoare.

O idee de temelie a filozofiei lui Spengler este aceasta: Orice cultură trebuie privită ca un „organism”; aceasta nu la figurat, ci la propriu. Orice cultură este în totalitatea sa un organism real, însuflețit de un „suflet”. După concepția lui Spengler, o cultură are un suflet al ei specific, care ar fi altceva decât sufletul individual al oamenilor alcătuitori de colectivitate. Cât privește sufletul unei culturi, Spengler dezvoltă, fără a ne-o spune întocmai, păreri ce odinioară Leibniz le profesa cu privire la monade, unitățile ultime și de substrat ale existenței. E anevoie de știut întru cît Spengler și-a dat seama de ideile sale, în definitiv foarte „monadologice”, despre cultură. Culturile (și sufletele lor) ar fi, după Spengler, impermeabile una în raport cu celelalte. Ideea corespunde întocmai concepției lui Leibniz despre impermeabilitatea monadelor.

Leibniz susținea că fiecare monadă ar fi singulară în felul ei și „fără ferestre în afară”. La fel, după Spengler, sufletele diverselor culturi s-ar dezvolta în sine și prin sine, fără ferestre în afară. N-ar exista deci, după opiniile lui Spengler, nici o posibilitate ca un om care aparține unei anume culturi să pătrundă în ființa altei culturi, să comunice cu aceasta pînă la o adevărată înțelegere. Această situație și perspectivă monadologică nu-l împiedică totuși pe Spengler de a pretinde despre sine că are înțelegere perfectă pentru *toate* culturile.

Studiul istoriei este după Spengler diametral opus studiului naturii. În studiul naturii, omul procedează analitic, sistematic, matematic, abstract. Natura are o articulație moartă. Natura are o „cauzalitate” și o ordine reversibilă. Studiul istoriei urmează să se facă, dimpotrivă, fizionomic, organic, intuitiv. Istoria este eminamente vie, nemecanică, un autentic organism; istoria stă sub dominația unei fatalități lăuntrice și are ordine ireversibilă. Obiectul științelor exacte și naturale e lumea cauzalității, a materiei, a legilor, a numărului, a măsurii, a reversibilității. Studiul istoric are ca obiect desfășurarea vie a unui organism cultural. Fenomenul istoric n-are „legi” ca fenomenul fizical. Fenomenul istoric n-are cauzalitate exterioară, ci o necesitate interioară, o „soartă”. Apariția în cadrul unei anume culturi a unei mari creații, fie aceasta poetică, fie religioasă, fie metafizică, are loc într-un anume moment al istoriei; apariția e fatală, fiind lăuntric hotărîită prin desfășurarea organică a culturii în chestiune. O cultură urmează, prin toate aspectele ei, exemplul unei semințe de plantă care este de la început încărcată cu o seamă de posibilități limitate. O cultură își realizează posibilitățile ca și planta. Formele unei culturi apar toate la timpul lor, nici mai curînd, nici mai tîrziu; ele sunt date la iveală de sufletul lăuntric al culturii. Fenomenele istoriei nu se produc unul pe celălalt, cum se produc fenomenele materiale în schema curentă a cauzalității. Ordinea lor în timp nu este deci o ordine matematică susceptibilă de a fi inversată. Totuși, o anume ordine se constată și în succesiunea fenomenelor istorice. Aici este vorba însă despre o ordine vie, „cronologică”, de nealterat. Istoria este stăpînită

de „fatalitate”, de o ordine ireversibilă, de acea ordine care, înainte de a produce rodul unei plante, nu uită să desfacă frunzele și să deschidă florile acesteia. Toate aceste gânduri ale lui Spengler se fundamentează pe ideea că istoria este desfășurarea în spațiu și în timp a unui autentic organism, dotat cu un suflet aparte, care nu trebuie confundat cu sufletele individuale ale oamenilor.

În cea mai mare parte a cărții sale, Spengler va contura fizionomia unora dintre aceste organisme ale culturilor și sufletele lor. Sufletul culturii antice grecești e circumscris prin termenul de „apolinic”. Semnificația vocabulei o cunoaștem, încărcată de liniște și de vis, de la Nietzsche. Știm că tînrul Nietzsche încerca să lămurească substratul tragediei grecești în perspectiva apolinicului și a dionisiacului. Nietzsche propunea apolinicul ca principiu al individuației, al existenței corporale limitate. În același timp, filozoful mai propunea dionisiacul ca principiu al cufundării muzicale și orgiastice în esența metafizică a lumii, în iraționalul întunecat al existenței. Spengler reia operația, simplificînd întru cîțva lucrurile. Pentru a caracteriza cultura greacă, Spengler recurge exclusiv la elementul apolinic, scoțînd din cauză dionisiacul. „Corpul material, stingher, limitat, palpabil și veșnic prezent, lipsit de orice perspectivă, sieși suficient”, este, după Spengler, simbolul sufletului apolinic care ar fi creat cultura greacă. Mai apoi, în lămuririle pe care Spengler le dă cu privire la cultura occidentală, vedem dionisiacul reintrînd în deplinele sale drepturi, cu o semnificație desigur lărgită, ușor remaniată și în orice caz sub un alt nume. Faustic este, după Spengler, sufletul care creează cultura Occidentului. Fausticul e foarte de-aproape înrudit cu dionisiacul, acel element antic care, în riturile orgiastice și de extaz ale beției, silea indivizii la dezmarginire. Fausticul are ca simbol spațiul *infin*it; fausticul se consumă în beția infinitului. Toate formele culturii grecești și toate formele culturii occidentale apar astfel înțîia redusă la principiul apolinic, a doua la principiul faustic. Apolinică e statuia omului gol, faustică e arta fugii muzicale. Pictura apolinică desenează *corpuri* bine conturate (fresca lui Polygnotos), pictura

faustică plăsmuiește din lumini și umbre spații cu perspective infinite (Rembrandt). Oricărei culturi i se atribuie în acest chip un substrat metafizic, un „suflet”. Este momentul să subliniem încă o dată că Spengler nu înțelege acest termen (suflet) la figurat, ci la propriu. După concepția filozofului, există suflete reale ale culturilor, separate de ale oamenilor. Aceste suflete ar fi un fel de entități, un fel de monade, un fel de demoni care se ivesc și trăiesc în anume peisaje, și nu în altele, ale pământului. După părerea noastră, Spengler reia cu toată seriozitatea gânduri străvechi, cum ar fi acela despre „geniul locului”. Un fel de geniu al locului e sufletul particular al unei culturi. Acest geniu, acest demon, ia în stăpânire sufletele oamenilor care locuiesc într-un peisaj, silindu-le să-l servească. Oamenii sunt posedații acestui demon care este sufletul unei culturi.

Spengler vorbește despre mai multe culturi care s-ar fi desfășurat pînă acum pe globul terestru: egipteană, babiloniană, indică, chineză, greacă antică, arabă, maya, occidentală, rusească. Vorbind despre cultura maya din America precolumbiană, Spengler are accentele unui sfîșietor regret: cultura maya nu s-a putut dezvolta pînă la capăt, fiind ucisă în floare prin invazia spaniolilor creștini. Cultura occidentală e prezentată ca fiind în declin, iar cea rusească ca fiind de-abia pe la începuturi. Spengler nu desfășoară în fața noastră decît trei din aceste culturi: antică, occidentală și arabă (de a cărei descoperire în toată amploarea ei filozoful e deosebit de mîndru). Cu privire la celelalte culturi, Spengler oferă doar schițe vagi, și uneori nici atît. Despre simbolul spațial al culturii arabe, Spengler vorbește mai pe larg: acesta ar fi „spațiul-boltă”.

Ideea despre simbolurile spațiale ale diferitelor culturi Spengler a împrumutat-o de la Leo Frobenius, care a încercat să arate că cultura hamită (din Africa) are ca simbol „spațiul-boltă” (peștera) iar cultura etiopă (din Africa) — „spațiul infinit”. Înșirăm aici simbolurile spațiale ale cîtorva din culturile monumentale asupra cărora Spengler s-a oprit cu răgaz sau incidental. Cultura greacă are ca simbol corpul izolat

(spațiul limitat). Cultura occidentală — spațiul tridimensional infinit. Cultura arabă — spațiul-boltă. Cultura egipteană — drumul spre moarte. Cultura chineză — drumul în natură. Cultura rusească — planul nemărginit (stepa). Formele unei culturi în tot ansamblul ca și în diversitatea lor reprezintă, după Spengler, variații ale unuia și aceluiași motiv, al simbolului spațial specific. În morfologia plantelor, la Goethe, „foaia” ar fi forma fundamentală pe care o variază celelalte forme ale plantei: rădăcina, tulpina, frunzele, floarea cu petalele, sepalele, staminele, pistilul. La fel, în morfologia culturii (la Spengler), toate formele, inclusiv stilurile unei culturi, sunt privite ca modificări ale unei singulare viziuni „spațiale”.

Să trecem acum la critica acestei filozofii. Dacă privim lucrurile în mare, pe „culturi”, suntem înclinați de a admite că în matricea unei culturi s-ar putea repera printre alți factori cîte o viziune specifică despre spațiu. Cînd ne-am alcătuit teoria noastră despre cultură și istorie, am acceptat în acest punct o sugestie frobeniană și spengleriană deopotrivă. Apucînd cu rezervele cuvenite pe drumul acesta, am căutat însă să determinăm mai de-aproape viziunile despre spațiu ale mai multor culturi și să corectăm unele idei propuse de Spengler. Astfel, în matricea stilistică a culturii noastre am descoperit înșine „spațiul ondulat”. Pentru cultura babiloniană am pus în relief „spațiul etajat”; pentru cultura chineză — „spațiul” format din „rotocoale”; pentru cultura arabă — „spațiul perdelat”. Am specificat forma pe care o ia viziunea infinitului la inzi.

Dezvoltîndu-ne teoria noastră cu privire la matricea stilistică a unei culturi, am insistat pe larg, reluînd și amplificînd mereu problema, că „stilul”/„stilurile” (cînd este cazul) unei culturi nu pot fi privite ca variații pe tema exclusivă a viziunii spațiale. La o asemenea unilaterală, eronată reducere s-au hotărît atît Frobenius cît și Spengler, care mai legau pe urmă, în chip de asemenea eronat, viziunea spațială de peisajul însuși în care un „suflet” al culturii ar prinde, nu se știe cum, ființă. Asupra culturii și asupra stilurilor noi ne-am format o teorie *ontologică și categorială*. Omul de pretutindeni, în chiar ființa sa, are după părerea noastră o existență în dublu orizont. În

orizontul lumii date prin simțuri, omul trăiește pentru auto-conservare; în orizontul misterului, omul aspiră să-și reveleze sieși acest mister prin plâsmuirii de cultură (mituri, viziuni religioase, concepții metafizice, teorii științifice, întruchipări de artă, idei morale etc.). Pentru existența în orizontul lumii date, omul este echipat cu o seamă de categorii ale conștiinței cu ajutorul cărora el își organizează un cosmos împrejmuit. Pentru existența în orizontul misterului, omul este de asemenea echipat cu o seamă de categorii — ale inconștientului — care se imprimă tuturor plâsmuirilor spirituale prin care el, omul, încearcă să-și reveleze sieși misterele existenței. Categoriile inconștientului, abisale, stau la baza unui stil; ele formează un mănunchi de funcții modelatoare care se întregesc una pe alta ca să dea împreună o matrice stilistică cosmo-genetică. Viziunea „spațială” specifică unei culturi sau unui stil nu este decât una din multitudinea categoriilor care alcătuiesc împreună o matrice stilistică. Că o matrice stilistică e alcătuită din multe categorii, că ea nu este simplă, ci discontinuă se poate arăta prin aceea că ele se manifestă ca variabile independente una de cealaltă. A încerca, precum a făcut Spengler, să reduci o cultură, un stil la o singură categorie de bază (viziunea spațială) ni se pare o operație tot atât de strîmtă și greșită cum ar fi să reduci categoriile conștiinței prin care inteligența organizează lumea dată a simțurilor la *una* singură. Închipuiți-vă pe Kant reducînd tabla amplă a categoriilor inteligenței la forma de intuiție a „spațiului”. Dar Kant a arătat cu suficiente argumente că pentru organizarea intelectuală a lumii date prin simțuri, e nevoie de o garnitură întreagă de categorii eterogene. Poți să te îndoiești de justetea selecției pe care Kant a făcut-o printre categorii, dar la ideea *multiplicității* lor filozofii țin în general pînă astăzi cu hotărîre. Plâsmuirile de cultură prin care omul își revelează sieși misterele existenței își au și ele complexitatea lor; ele au înfățișare de „cosmoide”. Dacă o plâsmuire de cultură este echivalentă unei lumi, atunci o multiplicitate indeterminată de categorii stilistice trebuie să stea desigur și la baza acesteia. O matrice stilistică reprezintă așadar o întreagă garnitură de categorii stilistice. Teoria noastră asupra matricei stilistice justifică mai

filozofic complexitatea unei culturi și varietatea imensă a formelor istorice de cultură. Pentru a ne ușura întru cîtva viziunea asupra istoriei, ne-am văzut nevoiți să înlocuim imaginea „matricei” cu aceea a „cîmpului stilistic”; aceasta fără de a modifica în chip esențial teoria în sine. Omul ca subiect istoric este un „cîmp stilistic”. Orice cîmp stilistic reprezintă suma unor forțe determinante care lucrează convergent; sau, altfel spus, cîmpul stilistic este alcătuit din forțe care se imprimă plâsmuirilor și produselor spirituale ale omului. Tot ce ia ființă într-un cîmp stilistic poartă pecetea acestuia, adică orice manifestare creatoare a omului, fie că aceasta ține de mit, fie că ține de tehnică, fie că ține de religie sau de producția economică, fie că ține de metafizică sau de organizația de stat, fie că ține de artă sau de lumea faptelor ca atare.

Cîmpurile stilistice ni le imaginăm ca ochiurile unei plase care ar acoperi globul terestru. Nu există vid în sfera acestor cîmpuri stilistice. Mai precizăm că ochiurile acestor cîmpuri stilistice nu sunt precis izolate. *Ele interferează*. Interferențele de stil sunt chiar mai frecvente pe glob și în istorie decât stilurile pure. De altfel, rămîne o întrebare deschisă în ce măsură există undeva stiluri pure.

Cu această teorie mai complexă, dar și mai suplă în sine, despre cîmpurile stilistice, înțelese ca substraturi ale vieții spirituale și istorice ale omenirii, oferim, sperăm, istoricilor o unealtă de cercetare pe care o credem mai ajustabilă la obiectul de cercetat decât poate să fie teoria spengleriană, simplistă oricum, despre sufletul culturii conceput mitologic ca un „demon” legat de un anume *peisaj*.

Teoria lui Spengler este prea rigidă în felul ei, și mai ales foarte intolerantă față de varietatea infinită a culturilor și a formelor istorice.

Unele din cele mai mari dificultăți pe care aplicarea teoriei spengleriene asupra istoriei le întâmpină vin din ideea impermeabilității unei culturi în raport cu alta. Spengler, dat fiind că concepe sufletul unei culturi și istoria ei ca un autentic organism monadic, se găsește într-un fel de imposibilitate logică de a renunța la ideea impermeabilității. Teoria cîmpurilor

stilistice admite o seamă de procedee de adaptare a cunoașterii la obiect, putînd să justifice interferențele stilistice, fenomene de frecvență universală. În perspectiva teoriei despre cîmpurile stilistice dispar însă și multe alte dificultăți pe care perspectiva morfologică și le creează, simplificînd lucrurile excesiv de dragul unei monumentalități ideative. Cele mai multe idei spengleriene conduc de fapt la foarte false interpretări istorice. Ce înseamnă bunăoară afirmația lui Spengler că o cultură durează cam 1000–1200 de ani ca un organism trecînd prin inevitabile faze „fatale” ce ar putea fi profetizate, dar nu preîntîmpinate?

Cît de întortocheat construite ni se par consecințele acestei afirmații, mai ales în ceea ce privește cultura occidentală! Această cultură s-ar găsi actualmente în faza ei agonică; pentru viitor nu i-ar mai rămîne decît perspectiva unei perioade de strălucire cezarică și de supremă civilizație tehnică și materială, mai apoi moartea. Filozofia istoriei a lui Spengler este în cea mai mare parte alcătuită din idei care nu derivă din experiență, ci sunt „construite”, construite pe eșafodajul unui gînd care rămîne pînă la urmă *mitologic*. Căci mitologic este fără îndoială gîndul că cultura ar fi un autentic corp organic al unui demon care își subjugă populația umană ce locuiește în același peisaj cu demonul.

Singura sugestie în adevăr fertilă și susceptibilă de a fi dezvoltată ce ne-a venit din filozofia lui Spengler este aceea cu privire la viziunea spațială specifică unei anume culturi. Din păcate, această idee apare la Spengler într-un angrenaj teoretic cu desăvîrșire inacceptabil.

METAFIZICA ISTORIEI

O filozofie a istoriei care nu ține să ia piepțiș piscul de unde își poate roti privirile, o filozofie a istoriei care nu culminează într-o metafizică, ne poate spune multe de toate

desigur, dar o atare filozofie nu ne poate spune totul. În general, o filozofie ce nu ne încoronează cu o metafizică ni se pare ciungă sau fără cap, un tors sau, în cazul cel mai bun, o făptură ce șchiopătează prin văi. O filozofie a istoriei ce nu ascunde în ea sau nu descoperă prin demersurile ei nici un filon metafizic rămîne o filozofie fără mesaj.

În desfășurarea pe întinse etape a filozofiei noastre, am căutat să dăm cîte o încheiere metafizică atît teoriei cunoașterii cît și filozofiei culturii. În capitole speciale ce pot fi găsite la locul lor, această metafizică a fost expusă și formulată; ea poate fi iscodită pe îndelete de amatorii de atare visuri. Cînd ne-am îndemnat la incursiuni în domeniul cosmologic, preocupările noastre metafizice au luat proporții, devenind dominante și asimilînd cu totul pe cele strict filozofice sau strict științifice. De anume aluzii metafizice răsirate printre rînduri nu este lipsită nici chiar „antropologia” noastră, în care am căutat totuși să ne ținem, pe cît cu putință, mai aproape de un material empiric și de metode științifice propriu-zise.

Metafizica ne-am alcătuit-o în chip mărturisit în spiritul unei viziuni de ansamblu asupra existenței. Metafizica nu este niciodată străină de această ispită a ultimului asalt. Dar spre deosebire de alți gînditori, n-am trecut niciodată sub tăcere împrejurarea că înșine vedem în metafizica noastră mai mult o „creație” în care filozofia se îmbină cu mitul decît o cunoaștere cu pretenții de adecvație în raport cu existența în totalitatea ei. Ne mai îngăduim credința, edificatoare în felul ei, că gîndirea mitică, după ce a fost refulată din filozofie și știință, mai are un spațiu de respirație în metafizică. Această luciditate în folosirea gîndirii mitice este destinată să ne apere de orice dogmatism. Nu ne mai amăgim cu prezumția de a putea ancora cu ajutorul gîndului în „absolut”. De seminția metafizicienilor ne separă această luciditate. Căci toți metafizicienii se simt într-un fel moștenitorii, prin testament pretins irecuzabil, ai „revelației divine” — chiar și aceia care în chip declarat și explicit nu mai cred în asemenea revelație divină. Toți metafizicienii de după Kant au căutat să restaureze dog-

matismul dinaintea acestuia și să refacă încrederea, grav zdruncinată, a conștiinței în slujnica ei: ideea. Toți metafizicienii de după Kant se comportă ca și cum preocupările metafizice ar fi îndreptățite numai în măsura în care ele pornesc de la premisa că ar avea un acces în „absolut”. S-a creat astfel o serie fără sfârșit de surrogate ale revelației divine. De la Fichte la Schelling, de la Hegel la Herbart, de la Schopenhauer pînă la Eduard von Hartmann și Bergson, ne găsim mereu pe această linie de surrogate ale revelației divine. În cuvintele de reproș ce le ridicăm, nu este vorba decît despre atitudinea dogmatică a metafizicienilor față de propriile lor produse spirituale. Cuvîntînd astfel, noi n-am spus și nu spunem firește nimic cu privire la valabilitatea *mitică* a metafizicilor în chestiune. Într-adevăr, aceste metafizici, dacă n-au nimic din ceea ce ar putea să fie o revelație divină, pot avea și au desigur o anume valabilitate „mitică” anevoie de definit, dar foarte reală. Metafizica își are caratele ei specifice care nu trebuie confundate cu „măsurile” convenționale ale altor domenii spirituale. Din parte-ne, ne-am alcătuit metafizica în deplină conștiință a situației despre care vorbim, situație precară, dacă voiți, dar oricum tulburătoare și dătătoare de rare satisfacții, după părerea noastră.

Elementele teoretice esențiale cu ajutorul cărora încercăm să clădim o metafizică a istoriei nu sunt necunoscute cititorilor noștri. Ele au format și în celelate lucrări filozofice ale noastre obiectul unor preocupări de natură de așijderea metafizică. Trei sunt aceste elemente: Marele Anonim, lumea, omul. În viziunea de ansamblu ce o vom desfășura, cele trei elemente, dobîndind contururi și o seamă de aspecte de relație și corelație, își vor defini înfățișarea, devenind suficiente temeiuri pentru o construcție speculativă în cadrul căreia intenționăm să dăm un tîlc și istoriei umanității.

Ideea despre Marele Anonim este un produs mitic-filozofic al gîndirii noastre: am putea spune — al imaginației noastre căutătoare de ultime sensuri. Ideea circumscrie izvorul a tot ce este, centrul generator, direct și indirect, al existenței mundane. Marelui Anonim i-am atribuit altă dată, tot

printr-o intervenție a gîndirii mitice, atît calități divine cît și însușiri demonice. Calitățile divine și însușirile demonice nu-i sunt atribuite Marelui Anonim în chip pur abstract; attributele au o eficiență în consecință în modurile de manifestare ale Marelui Anonim. În perspectivă cosmologică, Marele Anonim este generatorul „diferențialelor”, diferențiale din care prin procese de integrare, după posibilități de structură puse de la începuturi în ele și potrivit puterilor lor genuine, iau ființă lumea și omul. Lumea și omul iau ființă nu din vreo intenție primordială firească, ci ca produse de impas. Căci cea dintîi și cea mai firească dintre posibilitățile Marelui Anonim este aceea de a genera alți mari anonimi. Suprema grijă a Marelui Anonim, care are infinite posibilități de „generare”, este de a preveni, de a împiedica teogonia infinită care ar duce la o descentralizare a existenței în general. Pentru a zădărnici o teogonie posibilă, Marele Anonim procedează invers, adică pînă la celălalt capăt al posibilităților sale. El își mutilează pînă la limită extremă posibilitățile de generare ce le are, emițînd doar diferențiale ale ființei și substanței sale, sau chiar neemițînd unele din aceste diferențiale posibile. Din „diferențiale”, din posibilitățile incluse în ele, se alcătuiesc, prin procese de integrare autonome într-un fel, lucrurile și ființele al căror ansamblu îl numim „lume”. Procesele generatoare Marele Anonim și le ține, cu alte cuvinte, sub un control cu scopul de a preîntîmpina teogonia infinită și de a asigura astfel centralismul existenței în general. Asigurarea centralismului existenței în general este întîia lege înscrisă în pravila divină. Această lege trebuie să o privim și ca un indiciu al demoniei Marelui Anonim.

Pentru asigurarea centralismului existenței, Marele Anonim ia și alte măsuri. În acest scop, el instituie bunăoară în lume o „cenzură transcendentă”. Dacă nici una din ființele rezultînd din integrări nu poate să parvină la o cunoaștere absolut adecvată a realității, aceasta se întîmplă datorită cenzurii transcendente. Marele Anonim nu admite în lumea fapturilor decît feluri de „cunoaștere”, fie *limitate*, fie *relativizate*. Cenzura transcendentă intră în vigoare îndeosebi în legătură cu ființa

omenească, și anume în chip structural. Ca ființa cea mai înaltă și cea mai complexă ce rezultă din procesele de integrare cosmică a diferențialelor, omul este „structural” *cenzurat*. Aceasta înseamnă că omul nu poate să ajungă la o cunoaștere pozitivă absolut adecvată a realității, nici a Marelui Anonim, nici a lumii înconjurătoare, nici a propriei sale ființe. (Evident, printr-o eventuală cunoaștere în absolut, omul s-ar putea, în orice situație, substitui Marelui Anonim.) Datorită împrejurării că este structural supus unei cenzuri transcendente, omul rămîne o ființă capabilă de feluri de cunoaștere relativă, dar căreia i se refuză definitiv și iremediabil accesul la o cunoaștere pozitivă în absolut. De altfel, orice faptură de orice gen se găsește strînsă în chingile aceleiași situații. S-ar putea deci susține că Marele Anonim a instituit în existență, cît privește raportul dintre fapte și sine, cît privește raportul dintre fapte și lume și cît privește raportul dintre fapte și ele însele, un „principiu al conservării misterelor”, principiu peste care nici o ființă, în afară de însuși Marele Anonim, nu poate să treacă. Prin instituirea în „existență” a acestui principiu al conservării misterelor, centralismul existenței și poziția Marelui Anonim sunt apărute ca orînduire permanentă care nu poate fi amenințată prin aspirațiile sau veleitățile de nici un fel ale fapturilor. Dacă ne vom pune mai tîrziu întrebarea (și ne vom pune-o): Cum este cu putință „istoria”?, va trebui să așezăm în relief și unele condiții metafizice ale faptului. Deocamdată și în prealabil ne limităm răspunsul la atît: prin multiplele sale implicații cît și prin consecințe, principiul conservării misterului instituit în existență poate fi considerat ca una dintre condițiile metafizice esențiale ale istoricității ființei umane și ale permanenței de nezdruccinat ale acestei istoricități.

Că istoria are loc în spațiu, în timp, în lume este ceva de la sine înțeles. Asupra acestor aspecte nu este cazul să ne extindem cu de-amănuntul. „Lumea” este ansamblul condițiilor fizice de care istoria se resimte în alcătuirile ei în cele mai felurite chipuri. Prin momentele ei denumite climat, peisaj, calendar, ritmuri cosmice, „lumea” condiționează fenomenele

istorice, apariția și desfășurarea precum și dispariția acestora, dar nu afectează în chip decisiv nici esența, nici specificul *istoricității*. Istoricitatea este o realitate intramundană, o realitate intramundană despre care însă nu ne putem face o idee completă fără de a o defini și în funcție de „transcendență”.

Istoricitatea, sub formele ei vizibile și în înțelesul asupra căruia stăruim în studiul de față, este modul de desfășurare în spațiu și timp a existenței umane, a existenței umane în *plinitudinea* ei. Elementul „om” va sta deci în centrul interesului nostru cînd procedăm la schițarea unei metafizici a istoriei.

Despre om am avut variate prilejuri de a vorbi în lucrările noastre de filozofie. Unele fire luate din aceste lucrări trebuie întreșesute și în canavaua ce ne-am propus să o urzim. Aspectele fundamentale ale antropologiei noastre expuse într-altă parte se cer a fi amintite în cîteva cuvinte. Am susținut și continuăm a susține că omul este produsul final al unei evoluții prin mutații morfologice și ontologice pe o linie *singulară*, care în univers n-a fost urmată decît de această ființă. Pe linia de evoluție a omului, nu credem că este cu putință un nivel de existență superior aceluia ce caracterizează ființa umană.

Ființa umană *deplină*, după cum ne-am străduit să arătăm în atîtea locuri, se caracterizează prin două moduri de a exista. Întîiul mod, propriu omului paradisiac, care e doar un preludiu al ființei umane, este existența în orizontul lumii date și pentru autoconservare. Modul de existență în lumea dată și pentru autoconservare constituie baza vieții umane, dar nu plenitudinea și demnitatea acesteia. Omul își dobîndește plenitudinea și demnitatea prin al doilea mod de existență, rezultînd dintr-o mutație ontologică *unică* în felul ei în univers, prin modul de existență în orizontul misterului și pentru revelarea acestuia. Pe omul deplin care trăiește în orizontul misterului și cu scopul de a-și revela sieși misterul l-am mai numit și „om luciferic”. Dat fiind că scriem o lucrare despre „istorie”, adăugăm numaidecît gîndul ce ni se îmbie: istoricitatea este o dimensiune a omului luciferic.

Omul încă nedeplin care există paradisiac în lumea dată (de care se ia act prin simțuri) este, din punct de vedere spiri-

tual, echipat pentru cuprinderea lumii date și pentru organizarea existenței sale în această lume dată cu daruri *intellectuale* tocmai suficiente. „Inteligența” omului paradisiac o socotim ca fiind structural înzestrată cu o seamă de funcții „categoriale” ce-și au sediul în conștiință; cu ajutorul acestora omul (de modul I) își organizează cognitiv orizontul „dat”.

Omul deplin (de modul II) există luciferic în orizontul misterului ce transcende lumea dată; acest om *deplin* se simte chemat să-și reveleze sieși, prin plâsmuiri mitice, prin abstracțiuni conceptuale, prin imagini de artă, prin viziuni sau prin teorii, misterele ce i se deschid dincolo de orizontul dat. În vederea acestor revelații ce și le face sieși, omul este de asemenea echipat cu daruri spirituale suficiente. Printre acestea socotim *categoriile stilistice*, categorii care își au sediul în inconștientul uman. Categoriile stilistice își pun pecetea pe toate plâsmuirile revelatoare la care ființa umană parvine prin spontaneitatea sa creatoare. Fiind un purtător de categorii stilistice, orice om devine un „câmp stilistic”. Câmpul stilistic modelează toate creațiile omului. Tot ce omul luciferic plâsmuiește, tot ce el înfăptuiește, va purta o pecete de stil. Stilul unei creații sau al unei înfăptuiri este nota distinctivă, pozitivă a produselor spirituale omenești; aceasta cât timp privim lucrurile imanent și „omenește”. Dacă privim însă lucrurile metafizic și oarecum dincolo de om, iese la iveală reversul medaliei: categoriile de stil ce se imprimă plâsmuirilor omenești fac ca nici una din încercările revelatoare la care se dedă omul să nu fie o reușită în absolut. Toate încercările revelatoare ale omului în raport cu misterul se dovedesc relative, provizorii, caduce. Datorită faptului că omul nu poate crea în sens revelator decât în limitele și sub constrângerea unui câmp stilistic, produsele sale (ale omului) dobândesc prin înseși condițiile lor spirituale un caracter „istoric”. Istoricitatea este o notă esențială a ființei umane. Începând cândva în trecut, ea n-are sfârșit decât o dată cu ființa umană în general. Omul nu are acces la o revelație în absolut, deci istoricitatea este o permanență. Lucrând pe liniile categoriilor stilistice, creînd inevitabil într-un anume câmp stilistic, omul se simte ridicat la

un mod de existență mult superior celui de animal sau al omului paradisiac. Modul acesta, al doilea, propriu numai omului deplin, își are în sine o demnitate la care alte ființe creaturale nu pot aspira. Existența în istoricitate, existența fără posibilitate de ancorare în absolut, este desigur o existență tragică, dar în univers ei îi revine semnificația unei demnități fără seamăn. În acest mod de existență în orizontul misterului și pentru revelație, în acest mod de a crea într-un câmp stilistic fără vreo putință de a evada din relativitate, consistă rostul omului. Istoricitatea ni se lămurește deci ca o dimensiune esențială de neînlăturat a ființei umane *depline*. Istoricitatea, în oricare din momentele sale, adună în sine, ca într-un punct, linia într-adevăr tragică a ființei umane. Istoricitatea prilejuiește omului suferințe și satisfacții, ea prilejuiește omului paroxisme ale dezamăgirii, dar și paroxisme ale bucuriei. Dezamăgirile sunt legate de împrejurarea că omul își dă uneori seama de caducitatea funciară a creațiilor sale. Bucuriile sunt legate de împrejurarea că aspirațiile sale și-ar putea găsi totuși un acces în absolut.

Istoricitatea este o dimensiune impusă în univers celui mai înalt mod de existență creaturală. Metafizic privind lucrurile, este de bănuț că Marele Anonim, instituind în univers și pentru toate creaturile principiul conservării misterelor, menține ființa umană într-adins pe linia creației revelatoare „relative”. În perspectiva aceasta (recunoaștem: exclusiv metafizică), categoriile stilistice cu care omul este echipat își arată și un al doilea sens. Pentru ființa umană, categoriile stilistice reprezintă un mijloc structural, pozitiv de „revelare”; în ordine metafizică, categoriile stilistice își schimbă sensul, devenind *limitative* și *frînante*. Categoriile stilistice care, ca factori imanenți ai spiritului uman, ne îndrumă spre plâsmuiri revelatoare ca niște tipare ce trebuie umplute dobândesc în perspectiva „de dincolo” a raportului dintre Marele Anonim și creatură semnificația unor „frîne transcendente”. În această perspectivă metafizică, ființa umană, apucînd pe drumul chemării sale, al revelațiilor, este înfrînată datorită tocmai acelor mijloace spirituale care, în fața instanțelor lăuntrice ale ființei

umane, par stimulentele cele mai pozitive. Tragismul prăpăstios al existenței umane se desprinde spectaculos și elocvent din aceste sensuri diametral opuse ce pot fi atribuite destinului uman. Dar am subliniat adineaori că acest destin prilejuiește ființei umane paroxisme ale suferinței și paroxisme ale bucuriei din care alte ființe nu se pot împărtăși. Și dacă pentru a caracteriza izbînzile și căderile omului ni se permite să recurgem la imagini din mitologiile popoarelor, am susține că iadul și paradisul nu sunt locuri-terminus ale destinului uman, ci aspecte permanente ale istoricității noastre.

*

Obiectul și subiectul istoriei este omul total: adică nu numai omul care palpita în orizontul misterului și pentru revelare, ci și omul care trăiește în lumea dată și pentru autoconservare. Cert lucru, din momentul în care se declară omul deplin, are loc și în ceea ce-l privește pe omul paradisiac o schimbare de sensuri. Căci omul paradisiac, integrîndu-se în perspectivele omului luciferic, încetează de-a fi un *capăt*, devenind un element cu funcție, sau de antipod, sau de slujbaş al unei alte orînduirii. Omul paradisiac, cît timp există singur, se orientează în lumea dată, înfruntînd adversitățile acesteia sau recoltînd satisfacții ce i se îmbie după împrejurări. El e capabil să-și lărgească mereu orizontul. Acest om de stare naturală precedînd istoria nu este spiritualmente echipat cu garnitura categoriilor stilistice, căci el este în afară de perspectiva misterului și a revelării. El există în lumea dată, el se oțelește în lupta cu natura înconjurătoare, cu vremuirea, cu stihiiile, el se luptă cu fiarele, el folosește unelte pe care le găsește prin păduri sau prin ape, fără de a le adapta prea mult la nevoile sale. El e o ființă de inițiativă încă foarte apropiate de cele ale animalelor, dar evident mai eliberat de constrîngerile mediului decît acestea. Vestigii din această perioadă de auroră a omenirii nu ne-au prea rămas, sau, dacă, ele sunt problematice. Identificate pot să fie doar eolitele. Acele pietre-unelte ne mai vorbesc despre o perioadă a zorilor care a putut să dureze multe sute de mii de ani. Pe urmă, printr-o mutație ontolo-

gică, apare omul luciferic, dar nu dintr-o dată, ci în multe etape care se întind de asemenea pe o durată de sute de mii de ani. Omul de tip „neandertal” reprezintă poate o primă, dar foarte lungă fază a omului luciferic. După indicii reale ce-au ajuns pînă la noi, acest om cunoștea focul. Omul deplin și focul sunt gemeni siamezi. Neandertalul era în posesia uneltei universale, a pumnarului, de o conformație nu lipsită de stil. Neandertalul avea obiceiuri și rituri; el își înmormînta morții cu capul spre apus și aprindea pe morminte focuri pentru întreținerea vieții în cei morți. El dispunea deci de o gîndire mitică, de o gîndire mitică în care apare ideea că morții se duc spre soare-apune; el dispunea de o gîndire magică ce identifica focul cu viața. Spiritul acestui om de tip neandertal palpita primitiv încă, dar învederat, în orizontul misterului; pe acesta el încerca să și-l reveleze prin imagini mitice și prin gîndul puterilor magice. Neandertalul depășea lumea dată, el evada în transcendență, înfiripînd cu aceasta o demnitate spirituală și un anume calibru creator. Datele prime despre civilizația și despre modul de a gîndi al omului de tip neandertal au o vechime de șase sute de mii de ani. Apoi omul se mai desprinde o dată din zgura animalității. Cam pe la anul 150 000 î.e.n. apare *homo sapiens*, tipul omenesc actual. Din trecutul ancestral al acestuia deținem, în mare număr, diverse unelte „stilate”, apoi mărturii de gîndire mitică mai amplă și de foarte susținută gîndire magică, de gîndire magică ilustrată nu numai prin rituri, dar și prin opere de artă sculpturală și picturală care fac corp unitar cu viața cotidiană. Cunoaștem pictura, veche de zeci de mii de ani, din cavernele din sudul Franței, care atestă prin felul lor legături de filiație cu cele din Spania sau din nordul Africii. Cea dintîi impresie ce această pictură ne-o dă este aceea a unei neașteptate desăvîrșiri. Ea ne vorbește și celor de astăzi cu putere; aceasta desigur datorită în primul rînd *figurației* extraordinar de stilizate. *Homo sapiens* plămăuiește vădit în cîmp stilistic. Această creație ce poartă amprente de stil poate fi urmărită apoi, accentuîndu-se sau estompîndu-se, de-a lungul preistoriei, trecînd victorioasă prin toate vicisitudinile ei, pe măsură ce ne apropiem de isto-

ria propriu-zisă. Creațiile apar, când mai strîns, când mai degajat, legate de un cîmp stilistic; acesta nu e însă niciodată lipsă. Se înțelege din cele arătate că, vorbind despre istoricitatea ființei umane, noi ne referim și la preistorie. Preistoria o închidem fără reticențe în conceptul de istoricitate.

Subiectul istoriei este, încă o dată, ființa umană *deplină*. „Cîmpurile stilistice“ apar concomitent cu omul luciferic, adică cu acel om care începe să trăiască în orizontul misterului și pentru revelare. Această solidarizare de aspecte nu e fortuită. Cîmpul stilistic își are evident rostul său în această constelație de factori. Constelația e constelație. Ea nu poate fi altfel decît este. Dar asupra acestor lucruri vom reveni.

Deocamdată alte vreo cîteva observații cu privire la influența posibilă a cîmpului stilistic și dincolo de sfera ce pare să-i aparțină de drept. Un stil îl privim așadar ca rezultînd dintr-un mănunchi de determinante ce-și pun pecetea pe revelațiile ce și le face sieși omul situat în orizontul misterului. O dată declarat, un stil devine eficient și dincolo de această arie. Stilul se repercutează și asupra altor produse ale omului: uneltele, invențiile tehnice, civilizația cu toate ale sale, modul de a reacționa practic în fața naturii, apoi îmbrăcămintea, apoi organizațiile sociale, modurile de producție economică — toate acestea suferă o influență și o modelare din partea puterii, singulare în felul său, care este stilul. Istoria civilizației umane stă mărturie că nu numai plăsmuirile spirituale ale omului, plăsmuirile de intenție revelatoare în raport cu misterul ce transcende lumea dată, ci și toate produsele destinate a crea un mediu mai potrivit, condiții mai favorabile omului trăind în lumea dată, vor purta tiparul, pecetea, amprentele unui cîmp stilistic. Istoria oferă, pe oricare din paginile ei, exemple strălucite de stil, care contaminează toate manifestările de viață și de creație ale unei epoci. Aspecte de stil se remarcă pînă și în felul cum se poartă un război sau în felul unei acțiuni diplomatice. Peruca, baroc învolburată, a lui Ludovic al XIV-lea, modul acestui rege de a conduce o acțiune diplomatică, forma ce a dat-o el statului, modul de a purta o bătălie adoptat de generalii săi, formele vieții de la Curte

seamănă îndeaproape cu tragediile lui Racine, cu palatul de la Versailles, dar și cu plăsmuirile spirituale ale unor contemporani de aiurea, dar din apropiere, cum ar fi: monadologia lui Leibniz sau matematica infinitezimală, atît de dinamic văzută, a lui Newton. Toate aceste apariții de cultură și de civilizație poartă în mare stigmatul unuia și aceluiași cîmp stilistic. Am circumscris într-altă parte fenomenul istoric ca un fenomen ce ia naștere, dăinuiește și eventual dispăre în condiții de cîmp stilistic. În acest capitol, lărgind metafizic teoria despre stil, am ținut să ilustrăm în cadrul teoretic dat ideea de „cîmp“ prin cîteva exemple extreme. Unele dintre aceste exemple evocă ideea de cîmp stilistic în faza de schițare (pumnarul omului de tip neandertal); am dat apoi exemple eclatante, cu toate că spicuite din preistorie (pictura cavelor); se impunea însă și un exemplu din istoria majoră propriu-zisă. Exemplul a fost ales de noi printre cele mai reliefate și mai complexe din istoria Europei (barocul din epoca lui Ludovic al XIV-lea).

Conformația, structura, aspectele stilistice proprii unui fenomen sau produs istoric pot fi intuite ca întreguri, ele pot fi analizate și descompuse în elemente componente și apoi arătate în termeni de cunoaștere explicită. Stilul unei opere spirituale, al unui produs istoric, ține după părerea noastră de domeniul unor constatări posibile, iar explicitarea lui nu depășește în fond prin nimic explicitarea prin concepte a unui fenomen empiric-concret în general. Ajunși la acest punct, mai subliniem o dată rolul distinctiv ce revine stilului când e vorba să se facă o deosebire între un fenomen „istoric“ și alte fenomene. Aspectele stilistice alcătuiesc stigmatul, semnamentele specifice ale unui fenomen istoric în comparație cu orice alte fenomene din univers. Dacă fenomenul istoric se singularizează în univers, este prin atare aspecte de stil și prin nimic alt.

Asupra aspectelor stilistice ale creațiilor de cultură am vorbit pe larg în lucrările noastre de filozofie. *Trilogia culturii* și *Trilogia valorilor* oferă cititorilor suficient material documentar și suficiente analize doritorilor de a-și asimila con-

ceptul de stil. Și nu numai atât. Cît privește stilul, am căutat să propunem o teorie explicativă. Ne referim la teoria „categorială” în care arătăm că stilul, cu aspectele sale, ar putea fi considerat ca rezultat al unui mănunchi de funcții categoriale. Aceste categorii abisale, cum le-am numit spre deosebire de „categoriile” inteligenței conștiente, și-ar avea sediul în adâncimile inconștiente ale spiritului nostru. În completarea acestei teorii, am arătat că garnitura acestor categorii abisale (stilistice) este „cosmogenetică”; ele structurează un „cosmos”, la fel ca și garnitura categoriilor proprii inteligenței. Am arătat pe urmă că aceste categorii stilistice apar în structura spirituală a omului în momentul cînd acesta devine om *deplin* sau ființă care palpită în orizontul misterului și pentru revelare. Prin teoria amplă a categoriilor stilistice, noi am încercat de fapt să constituim o antropologie. Căci definiția omului nu ni se pare posibilă fără de acest factor al stilului. Folosind o imagine, plastică și abstractă în același timp, ce ne-o pune la îndemîna fizica, ne-am hotărît să concentrăm toată teoria, oarecum chintesențial, în conceptul de „cîmp stilistic”. Existența unor cîmpuri stilistice în univers și a unor fenomene ce se produc în aceste cîmpuri purtînd amprente lor ne-a dat posibilitatea să lămurim, cu mai multă claritate decît se face, ce este un fenomen istoric.

Viziunea noastră teoretică asupra stilului s-a amplificat în cele din urmă printr-o metafizică a stilului care ia forma unei metafizici a istoriei. Fenomenul stil (de cultură și de civilizație) a fost desigur adesea studiat, dar numai ca un fenomen de importanță cu totul secundară care n-ar depăși bunăoară sfera de interese a cercetărilor estetice. Pentru lămurirea și explicarea acestui fenomen, am clădit din parte-ne o teorie filozofică în sensul cel mai strict al cuvîntului: teoria categorială a „matricei stilistice” sau a *cîmpului stilistic* care ne-a dus pînă în antropologie. În vederea unei viziuni de ansamblu asupra existenței, ne-am încumetat însă în cele din urmă chiar la mai mult. Ne-am încumetat să alcătuim, ca o încoronare a aspirațiilor noastre, și o teorie metafizică asupra stilului. Această metafizică, ca orice metafizică din cîte s-au încheat

vreodată în lumea noastră sublunară, nu se poate scuti de anume elemente „mitice”; ea a devenit încetul cu încetul o *metafizică a istoriei*. Mărturisim noi înșine că această metafizică a istoriei n-am dorit să fie decît ceea ce este: o alcătuire de semnificații adumbrite de taină — și nimic altceva.

Nu există pînă astăzi decît foarte puține metafizici ale istoriei. Nu credem că ar fi cazul să ne ocupăm aici de toate aceste concepții. Ne vom concentra interesul asupra acelor care pot să reliefeze contrapunctic pe a noastră. Într-adevăr, pentru a ne defini poziția este suficient să luăm în dezbatere două dintre metafizicile istoriei. Acestea rostesc din întîmplare unele idei care, în desfășurarea pe secole a spiritului european, au jucat cel mai important rol. Cele două concepții metafizice în a căror dezbatere ne lăsăm atrași sunt: metafizica istoriei pe care Sfîntul Augustin a formulat-o în spiritul doctrinei creștine și metafizica istoriei a lui Hegel, care reprezintă un triumf al gîndirii filozofice de orientare idealistă. Amîndouă aceste concepții despre istorie se sprijină pe puternici stîlpi metafizici. Ele nu sunt singurele concepții metafizice despre istorie, dar, după părerea noastră, de la ele emană înrîuriri ce au făcut epocă.

Mai înainte de a vorbi despre metafizica istoriei la Augustin, să amintim în puține cuvinte străvechile concepții despre istorie care au premers acesteia și care prin unele elemente au intrat în aceasta. În culturile arhaice, dar și în Antichitate, au apărut cîteva viziuni despre istorie, monumentale în felul lor, ca și arhitectura și toate artele acelor timpuri. În străvechiul Babilon se atribuia istoriei un sens circular: istoria s-ar articula prin cicluri care încep, care se desăvîrșesc, care se încheie. Un asemenea ciclu se numea „an universal”. Iar istoria ar fi o veșnică reîntoarcere de „ani universali”. De obicei, un nou ciclu începe prin prăbușirea celui vechi. Zeii anului universal precedent sunt biruiți, scoși din activitate, desființați din partea unui zeu uzurpator care devine salvatorul vieții și al rînduiei și întemeietor de nouă prosperitate. „Salvatorul” se erijează în

domn suprem al ciclului. Ideea aceasta a veșnicei reîntoarceri prin cicluri a avut ecouri pînă tîrziu în Antichitate. Și uneori pînă în timpurile noastre.

Pe o canava de idei creștine, un Origene dezvoltă concepția despre desfășurarea în cicluri a creației cosmice și a istoriei. Ideea Salvatorului cosmic din concepția babiloniană apare la Origene transformată în idee cristologică. Mai tîrziu, Biserica creștină oficială a respins concepția lui Origene despre repetarea în cicluri a creației cosmice și a apariției cristologice, dat fiind că printr-o asemenea repetiție demnitatea unică a întruchipării Logosului ca Salvator al omenirii s-ar estompa, pierzînd enorm din divina sa seriozitate și gravitate. Ideea despre un centru al istoriei, identic cu momentul întrupării Salvatorului, este reluată de Augustin.

O concepție despre istorie, de un puternic relief metafizic și religios, ne-a rămas din gîndirea persană. În gîndirea lui Augustin intră și unele elemente din această concepție. Desfășurarea în timp a lumii și a istoriei este dominată, după credința persană, de lupta necurmată dintre cele două puteri metafizice-mitologice ale căror exponenți universali sunt Lumina divină și Întunericul drăcesc. Această concepție desfășoară un dualism clar și fără de nici un echivoc. Concepția are în același timp un caracter militant, pragmatic. Ormazd, dumnezeul Luminii, al binelui, al sănătății, al belșugului, al bucuriei, al prosperității, se luptă cu Ahriman, care este puterea Întunericului, a răului, a bolii, a mizeriei, a suferinței. Lupta plină de peripeții în cursul căreia fiecare parte își poate număra înfrîngerile și biruințele va ține pînă la sfîrșitul lumii, cînd Ormazd va triumfa pentru totdeauna. Ormazd și Ahriman nu luptă numai între ei; li se asociază, despărțite în două lagăre, toate puterile lumii. Omul, prin gîndurile și faptele sale, trebuie să devină un aliat al lui Ormazd. Lupta dintre ființele supreme dă un sens și împrumută un iureș și istoriei umane.

De unele ecouri ale acestui dualism al luminii și al întunericului se resimte și înțîia mare concepție asupra istoriei, aceea a Sfîntului Augustin. Ideile augustiniene au influențat enorm spiritul creștin, îndeosebi în Evul Mediu, dar și în timpuri mai

noi sau chiar recente. Opera *De civitate Dei* a lui Augustin a fost scrisă în primul sfert al secolului al V-lea. Ea trebuie socotită ca înțîia metafizică de mare amploare asupra istoriei. Istoricitatea omului are, după Augustin, un început și un sfîrșit. Ea își dobîndește sensul adînc și ultim în coordonate specifice. Istoria omenirii este văzută ca o luptă, ca și în concepția dualistă persană. Dar lupta aceasta nu are caracterul oarecum fizic-brutal din concepția persană. Ea are aspecte accentuat spirituale. Anumite elemente ale vieții omenești, precum suferința, mizeria, au la Augustin accentul mai pozitiv ce li-l atribuie creștinismul. Lupta se dă, după Augustin, între două puteri care în istoria omenirii sunt reprezentate prin *civitas Dei* (cetatea, statul lui Dumnezeu) și prin *civitas terrena* (cetatea, statul pămîntean). Istoria omenirii începe cu omul din paradis, cu căderea în păcat; ea trece prin diverse peripeții, prin triumfuri și căderi. Istoria își dobîndește în sfîrșit axa în întruparea Logosului în Isus Hristos. De la acest moment crucial începe istoria divin garantată a salvării omului. Istoria omului, trecînd prin diverse perioade de înfățișări distincte, se încheie cu Judecata de apoi, cînd triumfă principiul divin. Statul lui Dumnezeu despre care ne vorbește Augustin a fost adesea identificat cu Biserica creștină, iar statul pămîntean cu imperii lumești, îndeosebi cu Imperiul Roman. Asemenea identificări nu corespund întocmai intențiilor lui Augustin. În diferitele fapte ale omului și în diferitele perioade ale istoriei, cele două state opuse, al lui Dumnezeu și al Diavolului, se găsesc în realitate într-o stare de amestec. Realitatea istorică este cel mai adesea o realitate de dozaj. Reprezentanți ai celor două state apar chiar în cronica inițială a Genezei. Abel reprezintă statul divin, iar Cain pe cel diavolesc. Cetățeni ai statului divin sunt toți cei întovărășiți întru credința lui Dumnezeu. Cetățeni ai statului terestru sunt cei întovărășiți întru necredință drăcească. Sau, pentru a aplica perspectiva și asupra altor momente din Vechiul sau Noul Testament în încercarea de a clădi turnul din Babilon, se evidențiază cei fără Dumnezeu. În istoria promisiunilor profetice în vederea apariției Mesiei, apare cu eminență eficiența statului divin; profeții sunt reprezentanți

ai acestuia. Istoria Imperiului Roman nu este numai produsul faptelor reprezentanților răului, ai statului terestru; intervine în istoria Imperiului Roman și grija divină: Dumnezeu a dat Romei dominația asupra lumii pentru pacificarea popoarelor! Augustin ține însă să arate că îndeosebi în istoria Bisericii creștine se manifestă cu toată puterea grația divină. În cursul istoriei omenirii, cele două state, exponente ale puterii divine și ale puterii drăcești, se dozează în chipul cel mai felurit. Ele se vor separa definitiv și pentru toate veacurile la Judecata de apoi, când triumfător rămîne statul dumnezeiesc. Să adîncim puțin această concepție metafizică despre istorie, reducînd-o la trăsăturile ei esențiale. La o mai apropiată examinare a concepției augustinene, linia istoricității omenesti apare „finită”; ea începe cu facerea omului și cu așezarea lui în paradis; ea sfîrșește cu refacerea omului la Judecata din urmă. Intervenția divină în desfășurarea istoriei ia variate înfățișări: de „faptă” ce modelează fătura omenească, de „revelație” prin care Dumnezeu se împărtășește omului, de întrupare în temporalitate a Logosului în vederea mîntuirii omului și, prin toate epocile, sub formă de grație, datorită căreia *civitas Dei* ia ființă și se realizează pe pămînt. Istoria omenirii n-are un sens pur uman și terestru, ci este un interludiu pămîntesc între două eternități cerești, aceea dinainte de facerea lumii și a omului și aceea de după judecarea lor. În prima eternitate, anteistorică, omul este închipuit și făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; în a doua eternitate, postistorică, o asemănare, deteriorată în cursul istoriei, se reface din grație divină.

Să revenim puțin, comparînd concepția noastră cu aceea a lui Augustin. În concepția noastră, istoricitatea omului apare metafizic condiționată, dar astfel condiționată încît, o dată începută, ea se menține fără sfîrșit. Toată filozofia noastră se reduce în fond la o justificare și la o întemeiere pe mai multe planuri a stării permanent „creatoare” a omului. Prin modul său de existență, prin structurile spirituale cu care este echipat, omul se simte mereu incitat la încercări de a-și „revela” sieși *misterul* lăuntric sau împrejmuitor; dar chiar prin vectorii (cîmpul stilistic) care îndrumă aceste creații revelatoare,

omului i se refuză accesul în „absolut”. „Revelările” spirituale spre care tînjește omul deplin nu au nimic de-a face cu vreo „revelație divină”, căci ele sunt pur omenesti: omul și le face sieși cu propriile sale puteri. După concepția augustiniană, Dumnezeu intervine neînterupt în istoria omenirii în diverse chipuri, dar totdeauna pozitiv, „revelîndu-se” El „omului”, întrupîndu-se chiar sub chip de om și acordînd o nesfîrșită grație și ajutor omului. După concepția noastră metafizică despre istorie, Marele Anonim, care are attribute atît divine cît și demonice, intervine și el în diverse chipuri, dar nu intermitent, temporal, ci o dată pentru totdeauna. Marele Anonim dotează omul cu structuri al căror rost este foarte bine cîntărit în economia universală. Marele Anonim îngăduie ființei doar o „finalitate” *limitată*, în cosmos. Marele Anonim impune ființei umane, prin cenzura transcendentă (categoriile intelectuale) și prin frînele transcendente (categoriile stilistice), un permanent destin creator, care rămîne mereu în *relativitate*. Aceasta este situația ce rezultă din insondabile rațiuni de care Marele Anonim pare călăuzit. Intervenția Marelui Anonim în alcătuirea ființei umane este limitativă, accentuat negativă. Prin toate finalismele metafizice de care este condiționat, omul se situează pe o linie incontestabil tragică, dar și măreață în același timp. Omul se situează într-o permanentă istoricitate, iremediabilă și fără capăt. Omul, prin toate condițiile sale transcendente, este menținut într-o necurmată stare creatoare, într-o stare creatoare care însă niciodată nu-și ajunge ținta. În această situație trebuie să căutăm izvorul supremelor satisfacții și al supremelor dezamăgiri hărăzite omului.

Există în afară de Augustin și unii gînditori creștini care circumscriu destinul omului mai pregnant, aceasta în perspectiva metafizicii patristice deplin încheiate. Am văzut cum, după părerile lui Augustin, omul poate deveni cetățean al statului divin. După convingerile unor mistici precum Maxim Confesorul¹, omul poate deveni însă mai mult decît atît. Dacă

¹ Maxim Mărturisitorul (580–662), sfînt recunoscut și de Biserica ortodoxă (*n.ed.*).

Dumnezeu s-a făcut om, atunci și omul se poate îndumnezei. În starea de extaz mistic, omul se poate uni cu Dumnezeu; în această stare, omul poate fi absorbit de Dumnezeu. Astfel privind lucrurile, Dumnezeu și om pot fi, în diverse chipuri, vase comunicante: fiecare parte se poate împărtăși din calitatea celeilalte. Spre această idee mistică a aspirat, se pare, în chip secret doctrina creștină din perioada patristică. Într-una din lucrările noastre de odinioară, am avut prilejul de a demasca, spre a ne pronunța astfel, iluzia actului mistic. Am arătat cu o seamă de exemple luate din istoria religiilor că starea de extaz, starea de pretinsă uniune a omului cu Dumnezeu (sau, în unele forme ale budismului, cu „neantul“), are și ea diverse aspecte de „stil“ ca și cultura în cadrul căreia ea se realizează. Starea de extaz, actul uniunii, este o „veleitare“; un asemenea act nu poate fi considerat ca o *evadare* din „istorie“ în „absolut“. Frînele transcendente îngrădesc și aspirațiile mistice. Uniunea extatică nici nu poate avea loc decât prin autoamăgirea subiectului mistic. Omul și Marele Anonim nu au o permeabilitate unul în raport cu celălalt. Ei nu sunt în nici un fel vase comunicante. Starea de extaz mistic nu este rezultatul unui act ce ar face excepție de la regula potrivit căreia spiritul uman, în aspirațiile sale de „transcendere“, este totdeauna, și chiar prin structurile sale, cenzurat și frînat. Mistica nu o putem socoti ca expresie a unor acte „supraistorice“. Mistica este o formă a istoriei și, după părerea noastră, nici cea mai înaltă, nici cea mai complexă dintre formele istoriei. Nu ne putem sustrage impresiei că misticul rămîne în fond un veleitar care, prin starea de extaz pregătită metodic prin asceză, vrea să forțeze mîna lui Dumnezeu în vederea unei comuniuni. Misticul se face prin aceasta vinovat într-un fel de păcatul pentru care întîii oameni au fost alungați din paradis.

Potrivit concepției noastre, omul și istoria sa sunt realități condiționate de tendințele limitative și restrictive ce le atribuim Marelui Anonim în raport cu creatura. Într-o atare perspectivă, nu ne mai este îngăduit să vorbim despre rolul „revelației divine“ în istorie și nici despre rolul extazului mistic ca o pretinsă poartă prin care omul s-ar uni cu absolutul.

Vreo cîteva cuvinte încă despre un alt aspect al concepției creștine despre istorie. Potrivit viziunii creștine, ființa umană are desigur o viață și o istorie pe pămînt, dar această viață și această istorie vizează altceva. Viața și istoria terestre ale omului sunt considerate numai ca o pregătire în vederea vieții de apoi fără de istorie. Omul, cu alte cuvinte, și-ar găsi realizarea deplină nu pe pămînt, ci în viața de după moarte. Potrivit concepției noastre despre om și despre istorie, ființa umană își găsește realizarea supremă pe pămînt, și anume ca ființă creatoare, oarecum în restriște, pe linia relativității și în limitele ce i s-au hărăzit. Aici, în vremelnicia istorică și pe pămînt, omul își duce la deplină izbîndă posibilitățile ce-i sunt îngăduite. Omul nu e ființă decăzută din transcendență și apoi ridicată iarăși în transcendență. Actul „transcenderii“ este o permanență omenească, deși acest act n-are loc decât în limite, în relativitate, adică în marea restriște. Pe pămînt își realizează omul destinul tragic și măreț la un nivel existențial care nu stă la îndemîna nici uneia dintre ființele terestre de care el este înconjurat. Întru cît ar exista o viață dincolo de moarte, aceasta nu poate fi o împlinire superioară celei terestre. În privința „postexistenței“, înclinăm mai degrabă spre concepția păgînă a vechilor greci: postexistența, întru cît n-ar fi identică cu aproape-neantul „diferențialelor“, ar putea să fie cel mult aceea a umbrelor din Hades. Dar acest neîmplinit al umbrelor din Hades noi îl evocăm aici numai ca expresie poetică a unui „aproape-neant“.

Urmează să ne ocupăm acum de o altă metafizică a istoriei, adică, precum am promis, de metafizica lui Hegel. Filozofia istoriei a lui Hegel rămîne un apogeu al gîndirii idealist-panteiste, iar prin monumentalitatea ei — o izbîndă dintre cele mai rare ale spiritului uman. Întocmai cum logica este în concepția lui Hegel întîiul capitol al metafizicii, filozofia istoriei este capitolul de încheiere al aceleiași metafizici. Această ordine nu este pur formală, ci de conținut. Logica lui Hegel nu poate fi înțeleasă decât în perspectivă metafizică. Același lucru trebuie spus și despre filozofia istoriei la Hegel. Logica și filozofia istoriei își au la Hegel rădăcinile în una și

aceeași viziune de ansamblu asupra existenței. Inima acestei viziuni este dialectica. Viziunea metafizică este un *prius* față de diversele discipline de care se ocupă Hegel. Datorită ancorării în metafizică, toate disciplinele sunt tratate din partea acestui gânditor în chip dialectic. S-ar putea afirma și acest lucru: în logica lui Hegel intră de la început o perspectivă pe care filozoful și-a însușit-o oarecum din studiul istoriei, iar în filozofia istoriei a lui Hegel intră de la început o perspectivă pe care filozoful o aduce din studiul logicii. În ambele cazuri, perspectiva este aceea a dialecticii. Întreaga filozofie hegeliană, articulată dialectic, are un singur sîmbure: Ideea. Toate formele de existență vor fi forme ale Ideii. Ca să se împlinească Scriptura, Hegel scoate Ideea din starea de imuabilitate în care o fixase Platon; Hegel conferă Ideii toate atributele mișcării. Ideea, statică la Platon, devine dinamică la Hegel. Ideea se schimbă mereu după legea fundamentală a dialecticii, adică într-un anume ritm, în tact de trei. Ea trece prin teză, antiteză și sinteză. Ideea este un moment ea însăși (teza), apoi se răstoarnă, devenind contrariul ei (antiteza), pentru ca, spornită cu conținutul recoltat în faza alterității, ea să se realizeze într-o a treia fază ca „sinteză”. Sinteza cuprinde în sine momentele opuse ale tezei și antitezei. Ideea va crește astfel precum cîinele pe care Faust l-a cules de pe cîmp în zi de Paști. În creșterea ei, Ideea are o linie ascendentă. Ea devine, prin sine și datorită legii sale inerente, tot mai plină și mai bogată. Prin această mișcare în tact de trei, în teză, antiteză și sinteză, Ideea, care la început a fost nimic, devine totul. Linia ritmată stereotip împrumută un profil atît ansamblului existenței cît și tuturor detaliilor acesteia. Tiparul dialectic se repetă la infinit în mare și în mic. Cît privește ansamblul, Ideea are la început o existență pur logică, abstractă; în faza de alteritate, ea se realizează concret ca Natură; în faza de sinteză, Ideea se întoarce la sine însăși, devenind spirit conștient de sine. Istoria umanității este un capitol de încheiere al acestei de-a treia faze. Ideea, în toată desfășurarea ei universală, constituind pe rînd Logica, Natura și Spiritul (propriu-zis), este numită de Hegel și „rațiune universală”, „spirit al lumii” sau

Dumnezeu. Viziunea este alcătuită în perspectiva unui panteism dinamic în stare să asimileze toate realitățile, de la cele pur logice pînă la cele ale conștiinței istorice și pînă la supremele forme și împliniri ale spiritului (religie, artă, filozofie). Într-o asemenea perspectivă dialectică, istoria apare și ea ritmic articulată. Spre a da un exemplu. Datorită dialecticii sale intrinseci, istoria duce de la o formă de stat la alta; de la forma statului despot, în care un singur individ e liber (teza), se ajunge la forma statului de democrație sau aristocrație (antiteza), în care mai mulți indivizi sunt liberi; „sinteza” se realizează sub forma „monarhiei organice”, în care toți indivizii sunt liberi.

Să relevăm și alte aspecte de istorie, așa cum le vede Hegel. Istoria s-ar realiza prin mase și prin indivizi excepționali. Ideea aceasta n-ar avea vreo deosebită semnificație dacă Hegel n-ar dezvolta în legătură cu ea teoria *cursei* sau a *vicleniei* „rațiunii universale” (*List der Vernunft*). Teoria vicleniei rațiunii universale, indiferent de valabilitatea ei, rămîne după părerea noastră cea mai genială idee a lui Hegel. Rațiunea universală utilizează întru ducerea la îndeplinire a scopurilor ei indivizi excepționali dotați. Pe acești indivizi rațiunea universală îi pune să lucreze la realizarea ideilor sale, făcîndu-i să creadă că ei ar lucra exclusiv în interesul lor egocentric atunci cînd purced să realizeze o idee. Printr-un atare truc viclean, printr-o atare cursă, rațiunea universală reușește să-și realizeze cu atît mai sigur propriile ei idei. Iuliu Cezar aspira în chip egocentric spre dominația sa unică în statul roman, care pînă atunci fusese stat republican. Năzuind la aceasta, Iuliu Cezar realiza însă o idee a rațiunii universale (ideea imperiului). Desigur, Iuliu Cezar a pornit să realizeze ideea din interes egoist; el nu-și dădea seama că însăși rațiunea universală, prin viclenia ei, îl făcea să creadă acest lucru. Rațiunea universală recurge mereu la această „cursă” de-a lungul istoriei universale.

Subiectul istoriei este, după Hegel, în esență însăși rațiunea universală, adică Dumnezeu. În rîndurile cu care își încheia filozofia istoriei, Hegel afirmă precis că „tot ce s-a întîmplat și se întîmplă în fiecare zi nu se întîmplă fără Dumnezeu, ci este

în esență opera lui însuși". În fond, perspectiva panteistă asupra istoriei nici nu-i îngăduia lui Hegel o altă apreciere. Scoțînd oarecum pe om din cauză, Hegel nu mai vede în cele din urmă decît pe Dumnezeu. Acest Dumnezeu nu este o realitate în afară de multitudinea infinită a formelor de existență cosmică și istorică. Aceste forme sunt autorealizări ale lui Dumnezeu însuși. Pentru Hegel, Dumnezeu nu este, ci „devine”. El devine prin tot ce este. Ideea despre un Dumnezeu identic cu rațiunea universală este o idee optimistă și luminoasă. Dar într-o asemenea perspectivă dispar toate prăpăstiile din lume, toate paradoxele, toate adîncimile care refuză să fie scoase la lumină. Existența n-ar mai avea nimic insondabil. Teoria despre viclenia rațiunii universale este într-un fel singura notă demonică din filozofia lui Hegel despre istorie. Dar, cumpănind mai de aproape, chiar și această notă demonică se risipește. Ea se destramă. Oare viclenia pe care rațiunea universală o manifestă față de indivizii excepționali nu rămîne în cele din urmă o viclenie a lui Dumnezeu față de unele din propriile sale întrupări? Dar ce ne facem cu gustul amar pe care istoria îl are totuși pentru orice spirit care ia contact viu cu ea?

Noi ne-am clădit filozofia istoriei pe insondabil, pe principiul conservării misterelor instituit în lume. Marele Anonim este ființă dumnezeiască, dar măsurile, în multe privințe limitative, cenzoriale și frînante, pe care el le ia față de creatură nu indică oare și grave trăsături demonice? Noi ne-am alcătuit concepția despre istorie ținînd seama și de demonia ei. Filozofia lui Hegel se întemeiază în întregime pe „confuzia” dintre Dumnezeu și individuația creaturală. Hegel pornește de la premisa fundamentală a cognoscibilității absolut adecvate a realității din partea indivizilor creatori. În privința aceasta, Hegel susținea despre propriul său sistem filozofic, fără ocolișuri de modestie, că acesta reprezintă însăși „desăvîrșita” cunoaștere de sine a lui Dumnezeu. Hegel nu vede nota mitică proprie oricărei metafizici; cu aceasta el decade din rolul de „filozof” și de „poet” (în sensul antic al cuvîntului), devenind preotul fără de umor al propriei sale filozofii.

Cu perspectiva sa dialectică, cu gîndul rațiunii universale în devenire, Hegel introduce adesea în considerațiile și aprecierile sale o seamă de „valori” *artificiale* cărora conștiința curentă li se opune. Numai ispite dialectice îl fac pe Hegel să susțină bunăoară că singure popoarele care au creat un stat au o istorie. Cu aceasta Hegel desfigurează intolerabil sensurile. El reduce cu aceasta la mai puțin decît un minim viața istorică universală. Pe foarte întortocheate căi îl aduce pe Hegel dialectica. Noi ne-am obișnuit să privim drept „istorie” chiar cele mai vechi rămășițe de cultură și civilizație preistorică ce se datorează omului de tip neandertal. Noi credem că istoricitatea se înfiripă chiar din momentul cînd omul începe a fi un „cîmp stilistic”.

Cît privește daltonismul valorilor pe care îl constatăm la Hegel, încă o scurtă observație. În lumina dialecticii rațiunii universale, Hegel introduce în sistemul său o ierarhie de valori care ni se pare o deformare cu totul nepermisă a situației reale. După părerea lui Hegel, susținută în volume întregi de considerații obositor de abstracte, *arta* ar reprezenta, în cadrul spiritului absolut, principial, o treaptă inferioară *filozofiei*. Noi, care vedem atît în artă cît și în filozofie, atît în știință cît și în mituri, tot atîtea moduri *echivalente* ale „revelării frîinate”, ale revelării de care omul este capabil în raport cu misterul insondabil al existenței, nu înțelegem cum s-ar putea în general susține, într-un atare domeniu, ideea unei ierarhii de valori. Această intenție singură de a „ierarhiza”, indicînd locul artei pe o treaptă inferioară aceleia ce i-ar reveni filozofiei, este în stare să răpească aproape orice legitimitate dialecticii idealiste care a putut să ducă la asemenea concluzii.

Cît privește mișcarea dialectică în sine a Ideilor care ar lua trup în istorie precum Logosul divin în staul, cel mai adesea Hegel a forțat tiparul; aceasta neapărat potrivit unui adagiul de care în deplină conștiință părea călăuzit. Se știe cum a răspuns filozoful cuiva care i-a reproșat că realitatea nu prea face eforturi spre a corespunde Ideilor. Răspunsul lui Hegel a fost: „Cu atît mai rău pentru realitate!” Nu se poate contesta

că Hegel a remarcat și a relevat cu justete unele mișcări dialectice ce au loc în istorie; dar dialectica aceea înspicată, infinitezimal ramificată, pe care el ține s-o impună fenomenelor istorice, rămîne cel mai adesea un tipar exterior care nu se potrivește. Dar Hegel, orgolios pînă la lipsă de pudoare, nu se dă înapoi de la a născoci „evidențe” cu mijloace filozofice cu totul neoneste. Dialectica hegeliană devine astfel echivalentul unui artefact pe care lucrurile, prin firea lor, îl elimină de la sine. Cine a trecut cît de cît prin școala lui Hegel își dă la urmă seama că dialectica artificializată și oficializată a lui Hegel este egală cu ridicarea sofismului la rang de principiu universal. Aceasta nu înseamnă că dialectica n-ar mai avea nici o șansă filozofică. Într-unul din capitolele studiului de față, ne-am însărcinat să învederăm cum în desfășurarea stilurilor (în istorie) se poate descoperi oareșicare dialectică. În succesiunea istorică a cîmpurilor stilistice, dialectica este uneori prezentă și are o eficiență oareșicare. Concluzia la care am ajuns în capitolul în chestiune este că dialectica, deși eficientă cît privește succesiunea istorică a cîmpurilor stilistice, nu atinge niciodată în chip total asemenea cîmpuri. Un cîmp stilistic poate fi atins „parțial”, adică în unele din determinantele sale, de mișcarea dialectică. Într-un anume moment istoric, o determinantă sau mai multe, dar *niciodată toate*, ale unui cîmp stilistic sunt susceptibile de o răsturnare, ca să intre în joc o altă determinantă sau mai multe de sens diametral opus. Răsturnarea dialectică a unui cîmp stilistic nefiind niciodată totală, nu se poate prevedea în nici un moment istoric care dintre determinante se va răsturna. Hegel credea într-o dialectică totală și previzibilă a „Ideilor”. Din parte-ne, susținem că nu ideile, ci cîmpurile stilistice formează baza istoriei. Și mai susținem că uneori în cadrul cîmpurilor stilistice și al succesiunii lor istorice se poate vorbi despre o dialectică, dar numai despre o dialectică parțială și imprevizibilă. Uneori, nu totdeauna, această dialectică parțială și imprevizibilă o descoperim bunăoară în istoria culturii apusene, dar aproape deloc în istoria culturilor orientale — cum ar fi cea chineză sau cea indică.

*

La întrebarea: „Cum este posibilă istoria?”, răspundem în încheiere. Căci se cuvine să mai aruncăm o privire de ansamblu asupra concepției metafizice ce ne-am format despre istorie. Istoricitatea ne apare ca o dimensiune permanentă a ființei umane. Ea datează din momentul în care preomul devine om deplin. Istoricitatea este condiționată și garantată prin înseși modurile ontologice ale ființei umane. Ființa umană este rezultatul unui număr oarecare de mutații ontologice și a nenumărate mutații morfologice. Ființa umană *deplină* este, spre deosebire de toate celelalte ființe, și rezultatul unei mutații ontologice singulare în univers. Din toate mutațiile prin care a trecut, ființa umană se alege ca o ființă cu o existență în dublu orizont. Omul este: 1. existență în orizontul lumii date și pentru autoconservare; 2. existență în orizontul misterului și pentru revelare. Specifică omului deplin este existența în orizontul misterului și pentru revelare. Nici o altă ființă nu trăiește în acest orizont. În momentul cînd în preom s-a declarat mutația ontologică datorită căreia ființa umană izbîndește în plenitudinea sa, apar în structura spirituală a omului și categoriile stilistice ce modelează toate plăsmuirile spirituale prin care ființa umană încearcă să-și reveleze sieși misterul existenței. Categoriile stilistice sunt un „complement” al modului ontologic întru mister și pentru revelare. Acest complement are o dublă semnificație: el este un mijloc pozitiv de revelare, dar în același timp un factor frînant. Categoriile stilistice sunt un mijloc pozitiv de revelare, fiindcă în cadrul lor și pe tiparul lor are loc orice plăsmuire spirituală prin care omul încearcă să-și reveleze sieși misterul lăuntric sau împrejmuit. Categoriile stilistice sunt însă și un factor „frînant”, căci în cadrul lor omul nu poate să-și reveleze niciodată în chip absolut adecvat misterul. Marele Anonim supune ființa umană acestor „frîne transcendente” pentru ca ea să nu poată evada în nici un fel din relativitate și pentru ca să i se închidă astfel definitiv accesul în absolut. Îngrădit în asemenea chip, omul va relua mereu încercările sale de a-și revela misterul

prin plâsmuiri spirituale, prin mituri, prin viziuni religioase, prin concepții metafizice, prin teorii științifice, prin întruchipări de artă. Istoricitatea permanentă, tragică desigur, dar și măreață în felul ei, a omului, își are temeiul în această situație a ființei umane care, pe de o parte, este înzestrată cu cel mai înalt mod ontologic îngăduit în univers vreunei creaturi, dar care, pe de altă parte, este determinată și de supreme finalisme metafizice, limitative și restrictive. Prin existența sa creatoare, prin istoria sa, omul se realizează pe o linie unică în univers. Prin nivelul său existențial de o demnitate singulară în comparație cu al tuturor creaturilor, omul poate avea mândria și satisfacția singularității. Permanența destinului creator al omului este însă tragic condiționată. Condițiile care garantează omului existența creatoare sunt exact condițiile prin care omului i se risipesc șansele de acces în absolut. Istoria umană ne apare deci ca o rezultată a două componente care în existența universală acționează oarecum în sens opus. În coordonatele metafizice supreme ce le-am arătat, istoria umană apare ca un „compromis”, ca un compromis între aspirația secretă a omului de a se substitui Marelui Anonim și între măsurile de apărare luate de Marele Anonim în vederea salvării centralismului existențial.

Note la *Ființa istorică*

În ce consistă unitatea semințiilor grecești? În comunitatea limbii înainte de toate, care îi făcea pe greci să considere „barbări” pe toți aceia care vorbeau vreo limbă care nu putea fi înțeleasă de ei și pe care ei nici nu o socoteau drept „grai”, ci ca un fel de „lălăit”.

Mitul grec este foarte omenesc față de strania transcendență inumană a mitologiei orientale. Grecii se bucură de viața terestră, ei caută să se realizeze în sfera intramundană; viața de dincolo îi interesează foarte puțin. În lumina aceasta, cu sferele ei, oamenii trăiesc într-o incredibilă familiaritate cu figurile mitologice. Cât de vie, de degajată și de bucuroasă de plâsmuirile ei trebuie să fi fost imaginația grecului dacă el vedea lângă orice izvor prezența unei nimfe și-n umbra oricărui copac prezența unei driade!

*

„Istoria” îngăduie o cunoaștere cenzurată, mai intimă, dar și mai plină de rătăcirii și de imprecizii.

*

Ranke: „Ideile care domină în istorie sunt gândurile lui Dumnezeu în lume.”

Hegel: „Istoria e însăși Divinitatea în devenire și întoarcerea la sine a ei.”

Sf. Augustin: „Istoria este devenirea împărăției lui Dumnezeu pe pământ.”

! caracteristică că cea mai frumoasă baladă a noastră „Lionta” se cântă un sentiment metafizic...

*

În realitate românul trăiește în timpul-trecere; suflă, lăuntric trăiește în afară de timp. Românul ouistonic se simte suflă solidar cu tot ce e în afară de timp. Sau se poate zice și altfel: proiectează în afară de timp toate acele mari realități și valori cu care se simte solidar.

*

Românul nu iubeste natura (asa cum o iubeste orășeanul căruia îi lipsește) fiindcă e în ea. Dar se simte solidar cu ea. De aceea în poezie nu o cântă ca pe un ce apartine. În poezia populară nu se găsește ~~totuși~~ lirica naturii. Dar aproape fiecare poezie începe cu „frunză verde”: e în această „frunză verde” un sentiment de solidaritate a omului cu natura, ~~deosebit de vegetativ~~ cu nu stă în ce impresionantă rezonanță de fatalitate! ~~În~~ E în acest motiv ~~de~~ cu „frunză verde”, ~~repetat~~ cu care se începe cele mai adesea poezia populară - o îndrăgășă aproape păgân-rituală de solidaritate cu natura, ~~cu~~ cu o natură în care stăpânește - un fel de fatalitate, dar nu o fatalitate impenetrabilă, ci mai curând o îndulcită „fatalitate vegetativă” care ni se împădurește.

Nu. Sensul întregului e cu totul altul decât cel văzut de Sf. Augustin, Hegel sau Ranke. „Istoria” este o rezultantă, o diagonală a două componente care acționează divergent și într-un anume sens contrar.

*

„Istorie” nu poate avea decât ființa care reprezintă o primădie pentru Dumnezeu, căci istoria nu este decât expresia nesfârșită a ispitei omului de a se substitui Marelui Anonim și veșnica „înfrînare” transcendentă a omului.

*

Fenomenul istoric este totdeauna concret, adică „unic” din punct de vedere numeric și cronospațial, dar „individualizat”, original, ireversibil; fără pereche el nu este decât în sfere istorice, unde lucrează în chip secret o potență istorică de o orientare individualizantă.

*

Se mai cere și o viziune despre lume în consecință, dar nicăieri spontaneitatea creațiilor mitice nu este atât de vie și atât de proaspătă ca în acest sud-est european. Nu sunt aici suficiente motive ca să credem că sud-estul european iese din tenebre pentru a se așeza sub steaua ce i s-a promis? Popoarele sud-estului european sunt desigur prea mici pentru a se putea gândi vreodată la expansiuni teritoriale și la întemeieri imperiale, dar lor le este hărăzită cealaltă expansiune, singura în stare de a mai umple cugetele de o legitimă mândrie, cea mai frumoasă dintre expansiuni: expansiunea spre cer.

Somn metafizic

Poporul românesc: o monadă în somn.

*

Poporul românesc își doarme încă somnul metafizic. E încă o întrebare dacă trebuie trezit sau nu.

*

Există un „timp-trecere” și un „timp-creștere”. Timpul-trecere e veșnicul prezent fără memoria trecutului, circumscriere abstractă a evenimentelor care urmează pur și simplu altui eveniment fără a și-l aminti. Timpul-creștere e timpul ce se adaugă oarecum sieși, timpul organic care, crescînd, adună în sine trecutul, timpul-creștere înseamnă spor și îmbătrînire. Istoria românilor s-a petrecut în „timpul-trecere”, dar nu în „timpul-creștere”; de aceea istoria românilor nu e istorie în adevăratul sens al cuvîntului. Românii au în trecutul lor evenimente, aventuri, intrigi, învingeri, căderi, dar n-au istorie. Suntem în pragul istoriei. De aceea, în fond, toți istoricii noștri au rămas un fel de cronicari. Din punct de vedere „superior istoric”, toate evenimentele noastre din trecut sunt un fel de celule embrionare din care s-ar fi putut naște o istorie de creșteri organice, dar care au rămas în stadiu embrionar.

*

N-avem istorie, de aceea nu avem nici tradiție. Noi trăim în veșnicul-prezent; orice tradiție presupune însă o solidaritate cu timpul în creștere.

Să se compare țăranul nostru cu țăranul francez care are genealogii de sute de ani și care se ia la întrecere cu dinastiile.

Să se compare burghezul nostru nu mai departe decît cu burghezul polon, în casa căruia găsești galeria strămoșilor.

Între aristocrații Europei, boierul român are memoria cea mai scurtă.

Tradiționalismul, în sensul apusean al cuvîntului, la noi e un nonsens. Cred că nimenea nu va crede în chip serios că continuarea romanticei importate la noi din Apus înseamnă tradiționalism.

*

Românul nu are atitudine față de timp. Nu-i are simțul și poate că nici creșterile organice de care să-și fixeze conștiința timpului. De aceea, țăranul nostru nu-și vede nici instituțiile

care vin din trecut ca în dezvoltare istorică. Ne gîndim la Biserica. Pentru țăranul român, Biserica nu vine oarecum din trecut, cu pasul lent al timpului, Biserica emană pentru el oarecum de-a dreptul din Dumnezeu. Dacă în ce privește atitudinea țăranului față de Biserică se poate vorbi de-un tradiționalism, acesta nu e un tradiționalism istoric care presupune un cult al timpului, un cult mai mult sau mai puțin conștient al trecutului, ci de-un tradiționalism magic, întemeiat pe-un „sentiment al veșnicului”, care e mai presus de orice timp.

*

Dacă țăranul român n-are sentimentul și cultul timpului, el are în schimb sentimentul veșnicului mai presus de timp și sentimentul magic al emanației din acel fond de eternitate.

*

La români nimic nu e încă realizat, totul e în stare de posibilitate. Dar despre nimic nu se poate vorbi așa de frumos ca despre posibilități.

*

N-avem istorie. De aceea nu avem nici epopee. Nici măcar celulele embrionare pentru o epopee, cum le au alții în jurul nostru. Pînă în veacul din urmă — cel al conștiinței romantice —, românii ca un mare organism nu s-au găsit niciodată solidari cu vreo mișcare sau eveniment din trecut. Toate faptele, toate mișcările erau ceva exterior, simple accidente. Nimic nu i-a antrenat într-o dinamică substanțială din pulsul căreia să răsară cel puțin intenția unei creații epice.

Orice istorie, întru cît e istorie (de mari linii organice), are un ritm de epopee. Epopeea nu se poate naște acolo unde lipsește acel ritm.

Epica noastră populară cîntă accidentalul, haiducia și aventura.

E caracteristic că în cea mai frumoasă baladă a noastră, în *Miorița*, se cîntă un sentiment metafizic.

În realitate, românul trăiește în *timpul-trecere*; sufletește, lăuntric, trăiește în afară de timp. Românul anistoric se simte sufletește solidar cu tot ce e în afară de timp. Sau se poate zice și altfel: proiectează în afară de timp toate acele mari realități și valori cu care se simte solidar.

*

Românul nu iubește natura (așa cum o iubește orășeanul căruia îi lipsește), fiindcă e în ea. Dar se simte solidar cu ea. De aceea, în poezie nu o cântă ca pe un „ce” aparte. În poezia populară nu se găsește lirica naturii. Dar aproape fiecare poezie de orice natură se începe cu „frunză verde”; e în această „frunză verde” un sentiment de solidaritate a omului cu natura, cu nu știu ce impresionantă rezonanță de *fatalitate*! E în acest motiv cu „frunză verde” cu care se începe cel mai adeseori poezia populară o indicație aproape păgîn-rituală de solidaritate cu natura, cu o natură în care stăpînește — un fel de fatalitate, dar nu o fatalitate implacabilă, ci mai curînd o îndulcită „fatalitate vegetativă”, dacă ni se îngăduie acest cuvînt.

*

În cele dintîi două-trei veacuri voievodale, *era* să avem o istorie. Pe urmă, acest început de istorie a fost întrerupt, și alte vreo trei veacuri am fost în situația gîndacului de mătase căruia i se tot strică țesătura, trăind o pseudoistorie de simple accidente. Apoi, în veacul din urmă, trăim cu întîrziere istoria altora. Substanța noastră etnică a rămas ascunsă în dosul accidentelor ce o atingeau superficial — și în caz de extremă primejdie se salva cu toată latența ei în pădurile lui Dumnezeu. Substanța noastră etnică a trăit în spațiu, dar încă nu a avut condițiile necesare pentru a se ritma istoric, organic, linear în timpul care înseamnă creștere și realizare variată și multiplă a unei adînci posibilități.

*

În asemenea împrejurări nu trebuie să căutăm originalitatea noastră în ceea ce ne place să numim „istoria” noastră. Originalitatea noastră e undeva în afară de această istorie — care nu e o adevărată istorie. Originalitatea noastră — de cuprins prin intuiție, dar nu formulabilă — e încă pe planul de dincolo al esențelor, și nu în fenomenalitatea noastră pseudo-istorică.

Orice tradiționalism la noi nu poate să însemne solidaritate cu un *trecut* problematic, ci solidaritate de natură magică cu ceea ce e în noi în stare de latență. Tradiționalismul se poate deci numi la noi, cu tot atîta îndreptățire, și viitorism.

*

Ortodoxia bizantină — în esența ei anistorică, statică, veșnică — a fost pentru substanța noastră etnică o salvare, deoarece ne-a conservat neatinse de vicisitudinile pseudoistoriei noastre de pînă aici posibilitățile creatoare pentru mai târziu.

*

Peste fondul nostru etnic daco-slav, cu evidente înclinări spre ceea ce e mai presus de timp, s-a suprapus o cultură anistorică; amalgamul a fost fericit, căci ne-a scăpat teferi peste o perioadă lungă de pseudoistorie care, pentru un popor trăind deja în plin ritm istoric și cu o cultură tot istorică (catolică sau protestantă), ar fi fost fatală.

CUPRINS

<i>Notă asupra ediției</i>	5
DIFERENȚIALELE DIVINE	9
Prefață	11
Modelele genezei	15
Marele Anonim, generatorul	26
Limitarea maximă a posibilităților divine	40
Diferențialele divine	50
Indivizi, tipuri, izvoade	59
Modurile ontologice	63
Finalități și parafinalități	70
Teoria unităților formative	83
O explicație metafizică a evoluției	101
Între Fondul Anonim și individuații	116
Pluralismul individuațiilor	126
Organizarea spațiului	136
Despre istorie	142
Încă o dată: singularitatea omului	150
Măsuri și avantaje	152
Hiperdeterminare finalistă	153
Paradoxele concepției	157
<i>Adendă</i>	163
ASPECTE ANTROPOLOGICE	169
Cuvinte introductive. Lamarck și ideea transformistă	171
Darwin și selecția naturală	181

Teoria mutațiilor	192
Alte aspecte ale evoluției	201
Specializare și nivel de organizare	209
Antropogeneza și noile ei probleme	220
Problema primitivismelor biologice	229
O nouă lămurire	239
Omul	269
Critica unei concepții biologice despre cultură	283
Instinct, inteligență, geniu	289
Arhetipuri și factori stilistici	312
Cuvînt de încheiere	321
Planșe	323
Adendă	333
 FIINȚA ISTORICĂ	 337
Despre istoriografie	339
Fenomenul istoric	353
Permanența preistoriei	369
Organism și societate	382
Cîmpurile stilistice	394
Stiluri și dialectică	408
Durata factorilor stilistici	431
Interferențe stilistice	441
Ideea de progres în istorie	449
Fenomene, cunoașteri, cordoane cenzoriale	461
Oswald Spengler și filozofia istoriei	473
Metafizica istoriei	482
Adendă	509

Redactor
MONICA MANU

Apărut 1997

BUCUREȘTI-ROMÂNIA

Tipărit la Infopress S.A. Odorheiu Secuiesc

O diferențială divină este echivalentul unui fragment infinitezimal din Totul substanțial și structural, deplin autarhic, transspațial al Marelui Anonim. Între Marele Anonim și „lume“ e un raport de profundă disanalogie : Marele Anonim ia drumul genezei prin termeni tocmai opuși celor posibili. Un sistem întreg de măsuri preventive luate împotriva unei posibile și incredibile Povești dă ca rezultat lumea reală. Lumea este o Poveste infinit mutilată.

DIFERENȚIALELE DIVINE

Antropogeneza — trecerea de la animal la om — este *saltul* de la „biologic“ la „social“... Distanța ce există între a fi dominat de experiență și a domina experiența măsoară depărtarea ce se declară între animal și om sub raportul posibilităților lor de a-și organiza experiența : întâiul prin instinct, al doilea prin inteligență.

ASPECTE ANTROPOLOGICE

Omul deplin este prin definiție *ființa istorică*... Istoria umană apare ca un „compromis“ între aspirația secretă a omului de a se substitui Marelui Anonim și între măsurile de apărare luate de Marele Anonim în vederea salvării centralismului existențial : dacă Dumnezeu s-a făcut om, atunci și omul se poate îndumnezei.

FIINȚA ISTORICĂ

Ultima apariție a seriei :

TRILOGIA VALORILOR

Următoarea apariție a seriei :

EXPERIMENTUL ȘI SPIRITUL MATEMATIC